

当代学术思想文库

The Logic
of
Social Science | 社会科学的理路

语言哲学——维特根斯坦；实证主义——施利克、卡纳普、亨佩尔；后实证主义——波普、库恩、拉卡托斯、法伊尔阿本德、劳丹；结构主义——列维-斯特劳斯、皮亚杰、福柯；诠释学——胡塞尔、海德格尔、伽达默尔；批判理论——哈贝马斯；建构实在论。 黄光国 著



没有科学史的科学哲学是空洞的，
没有科学哲学的科学史是盲目的。

——拉卡托斯

哲学的困难不是科学的思想困难，
而是态度变化的困难，意志的抵触必须克服。
哲学是对自然科学的成果进行语言分析的方法。
搞哲学就是：抛弃虚假的论证。

——维特根斯坦

ISBN 7-300-07119-8



9 787300 071190 >

ISBN 7-300-07119-8/C · 301

定价：36.80 元

当代学术思想文库

The Logic
of
Social Science

社会科学的路

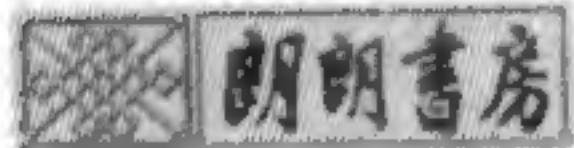
黄光国 著

图书在版编目(CIP)数据

社会科学的理路/黄光国著.
北京:中国人民大学出版社,2006
(当代学术思想文库)
ISBN 7-300-07119-8

I.社…
II.黄…
III.社会科学—理论研究
IV.C0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 015970 号



当代学术思想文库
社会科学的理路
黄光国 著

出版发行	中国人民大学出版社	
社 址	北京中关村大街 31 号	邮政编码 100080
电 话	发行热线:010-82503022 编辑热线:010-82503013	
网 址	http://www.longlongbook.com (朗朗书房网) http://www.crup.com.cn (人大出版社网) http://www.ttrnet.com (人大教研网)	
经 销	新华书店	
印 刷	保定市印刷厂	
开 本	787 × 1092 毫米 1/16	版 次 2006 年 4 月第 1 版
印 张	23.375 插页 2	印 次 2006 年 4 月第 1 次印刷
字 数	259 000	定 价 36.80 元

从 20 世纪 80 年代初期开始参与“心理学本土化运动”以来,我便不断思索与“社会科学本土化”有关的各项问题。不久之后,我便发现,乍看之下,所谓“社会科学本土化运动”,似乎是台湾社会科学界对盲目移植西方学术研究典范不满,所引起的一种学术反抗;其根本原由,却是在于华人学术界对于西方科学哲学的演变缺乏相应的理解。

无可否认的是,作为今日世界学术之主流的科学,不论是自然科学,还是社会科学,基本上都是西方文化的产物。在西方,从 16 世纪文艺复兴运动发生之后,各门学科的发展和科学哲学的发展之间,便存有一种“互为体用”的关系:各种不同科学的发展,成为科学哲学家反思的题材;科学哲学的发展,又可以回过头来,指引各门科学发展的方向。然而,19 世纪以来,华人留学生在吸收西方文化的过程中,大多只专注于学习各种不同的“科学”,而很少注意科学哲学的演变;更少有人严肃思考科学哲学的发展和科学研究之间的关联。长期盲目移植西方学术研究典范的结果,便造成台湾科学研究的低度发展。科学哲学家拉卡托斯(Lakatos)在其名著《科学史及其合理重建》(1978)一文的篇首写道:“没有科学史的科学哲学是空洞的,没有科学哲学的科学史是盲目的。”就传统中国的科学而言,我们固然可以看到像李约瑟那样的英国人,替我们编撰了《中国科技文明史》;身为华人的科学工作者,我们该如何为我们现代的科学史找到一个坚实的起点呢?

对西方科学哲学缺乏相应理解所造成的问题,不仅有许多不同面相,而且影响至为深远。盲目套用西方研究典范,不过是显而易见的一项问题而已。与此相关的现象还有:学术研究水准低落,研究成果不受重视,学术

社群钩心斗角,“有山头,而无学派”,学术活动跟产业部门脱钩,研发能力十分薄弱,生产技术受制于人。由于缺乏知识创新的机制,到了所谓“知识经济”(knowledge - based economy)的时代,整个国家的竞争力便很可能呈现出江河日下、欲振乏力的衰颓局面。更清楚地说,我虽然赞同“社会科学本土化运动”,然而,我并不认为口号式的运动能够解决我们所面对的难题。如果我们的社会科学界对西方科学哲学的演变始终缺乏相应的理解,所谓的“本土化运动”便很可能落入另一种的“形式主义”,而难收到什么实质性的效果。社会科学如此,自然科学亦不例外。

基于这样的信念,十几年来,我一面钻研西方科学哲学,一面以之作为基础,从事本土社会心理学的研究。虽然我的专业是社会心理学,然而,在我的心目中,弄清楚西方科学哲学演变的理路,始终占据最为优先的地位;社会心理学的研究成果,反倒成为这项活动的副产品。个人在从事专业研究工作的时候,深刻感觉到科学哲学的重要,个人的研究工作也从其中获益良多。长久以来,我便有一个心愿,希望能够用浅显的方式,撰写一部书,让台湾学者可以很容易地了解西方科学哲学演变的来龙去脉。于是我一面作研究,一面收集相关资料,同时又在台湾大学心理学研究所讲授“社会科学方法论”。这样经过将近二十年的努力,除了在社会心理学领域内累积下一定的研究成果之外,这本书可以说是我最大的收获。

我必须承认,哲学研究并不是我的专业。这本著作只能算是科学哲学的入门书。就科学哲学的领域而言,这本书不论在广度或深度方面,都有不足之处。在本书付梓前夕,必须指出的是,我在撰写这本书的时候,心中所设定的读者群,是华文世界中的研究生。对于台湾科学(包括社会科学和自然科学)的发展,我最大的期望,也是在于我们的研究生。如果这本书的出版能够激发研究生对于科学哲学的兴趣,愿意对此一领域作更进一步的钻研,甚至因此而能够有助于华文世界的科学发展,那么,我便可以很欣慰地说:吾愿已足。

我十分感谢多年来和我一起推动“心理学本土化运动”的师长和同事。

在和他们长期互动的过程中,我逐渐形成了撰写这本书的“问题意识”。本书的题目为《社会科学的理路》,其中“理路”一词,脱胎自叶启政教授最先提出的“结构理路”。他的三个“理路”之说,和本书所主张的“建构实在论”有互相通契之处,我自觉受益良多。在本书撰写过程中,修习“社会科学方法论”的许多同学都曾经针对书中细节,和我反复讨论,使我深刻感受到“教学相长”的乐趣。本书初稿完成之后,林孝信兄和阮新邦教授都曾经对本书的结构提出积极建议;姜新立教授和沈清松教授细心指出本书内容许多不妥之处,在此谨致上诚挚谢意。我的两位学生兼助理杨宜德和陈舜文长期帮我整理文稿、收集资料,可以说是催生本书的最大功臣。2000 年下半年参加“SPP 工作坊”的同学,帮我校对文稿;尤其是来自瑞典的 B.基耶格雷(Bjorn Kjellgren),细心指出书中许多外文拼法的错误;这些协助,都令我感激万分。

黄光国

台湾大学心理学系教授

2001 年 1 月 1 日

简体字版序言

这本《社会科学的理路》在台湾问世后第五年,中国人民大学出版社愿意在大陆出版其简体字版,实在让我感到十分的欣慰。在这本书中,我不止一次地指出:我从20世纪80年代初期,致力于发展本土心理学以来,深刻体认到非西方国家科学落后的根本原因,在于大多数科学研究工作者对于西方科学哲学缺乏相应的理解。自90年代末期,我开始参与亚洲心理学会,并在2003年至2005年间担任该会会长。积极参与国际学术活动的经验,使我更加清楚地看出,非西方国家的心理学者在发展本土心理学时所面临的共同困境。

2005年,我在国际学术刊物上先后发表了三篇论文,剖析这种困境的成因。在英国心理学会发行的《心理学家》(*The Psychologist*)上,我发表了一篇论文,题为《文化心理学的第三波》。文中指出:自从第二次世界大战结束之后,文化心理学者曾经发动三次明显的学术运动,试图研究非西方文化中人们的心理与行为,它们是现代化理论、个人主义/集体主义和心理学本土化运动。前两者都犯了“化约主义”的错误,试图把复杂的文化现象化约成几个简单的心理向度,并不能让人们客观而持平地了解非西方文化。

在2005年第八卷第一期的《亚洲社会心理学刊》(*Asian Journal of Social Psychology*)上,我和英国里根特学院(Regent's College)的沙姆斯(Shams)教授合编了一个特刊,邀请五位来自不同国家的心理学者讨论“对于本土心理学的挑战与响应”,并请荷兰心理学者濮鼎贾(Poortinga)和韩国心理学者金义哲(Uichol Kim)作出评论。我发表的论文题目是《本土心理学之知道论和方法论的哲学反思》,从科学哲学发展的角度,主张本土心理学要有其真

正的发展,必须作三个层次的突破:哲学的反思、理论的建构和实征研究。

在 2005 年第四十卷第四期的《国家心理学刊》(*International Journal of Psychology*)上,我发表了一篇论文,题为《从反殖民主义到后殖民主义:华人本土心理学在台湾的发展》。文中指出:非西方国家的本土心理学者要想在研究工作上有所突破,必须将他们的心态由反对西方的“学术殖民主义”调整为“后殖民主义”,对西方科学哲学的发展有相应的理解,对西方学者所建构的心理学理论进行批判,然后建构契合本土社会现象的理论,再以之作为指引,从事实征研究工作。

本土心理学的发展如此,其他各门社会科学的发展又何独不然?我一向主张,西方的科学哲学是西方近代文明发展的精华,在 20 世纪之中,西方的科学哲学发展到巅峰状态。充分吸收西方文明之精华,发展我们的本土社会科学,“洋为中用”,是当代华人社会科学家必备的基本学术功夫之一。希望这本《社会科学的理路》在大陆出版,有助于青年学者扎实地练好这项基本功夫。

黄光国

台湾大学心理学系教授

2006 年 3 月 1 日

《社会科学的理路》导读

自从《社会科学的理路》在 2001 年初出版以来,我以这本书作为教材,在台湾大学开设“知识论与方法论”的课程,反应相当良好。不仅我个人经常受邀到各大学演讲有关“科学哲学与学术创造力”的题目,而且也使得这本书在两年内能够有再版的机会。这两年的经验使我一方面深深地感受到台湾学术界对于科学哲学知识需求的殷切,一方面决定在新版出书时前面加上一篇“导读”,让读者更能抓住作者撰写本书的旨意。

我在台大讲授“知识论与方法论”的课程时,有一位学生郑重其事地写了一封信问我:“老师,你的科学哲学是什么呢?”

我当然有我的科学哲学。二十年来,我在台湾致力于提倡社会科学本土化运动,并且以哲学门外汉的身份,投入此一领域,撰写这本书,我当然不可能没有我自己的科学哲学。我的哲学不仅要为我所主张的本土心理学研究取向找到一种正当性的理由,而且要说明我为什么要撰写这一本书。我在从事本土心理学研究的时候,一向主张本土心理学或本土社会科学的研究,要有快速的发展,必须作三个层次的突破:哲学的反思、理论的建构和实征研究。本书最后一章在介绍“建构实在论”的时候,附带说明这是非西方学术研究工作发展本土科学的一个新的起点。最近我正在综合以往的研究成果,撰写一本书《建构实在论与儒家关系主义》,内容九章,涵盖哲学反思、理论建构和实征研究三大部分,其中最后一章的题目是“建构实在论:本土心理学的哲学基础”。更清楚地说,在我看来,作为《社会科学的理路》之最后一章的“建构实在论”,可以作为“本土心理学”或“本土社会科学”的起点。为什么呢?

本书最后一章提到,建构实在论是维也纳大学教授华尔纳(Fritz Wallner)近来竭力提倡的一种科学哲学,其目的在于整合 20 世纪内西方科学哲学的快速发展(1994,1997)。在本书的“序言”及“绪论”中,我很清楚地指出,我撰写本书的目的,是希望台湾的研究生在读完本书之后,对 20 世纪内科学哲学的发展产生相应的理解,能够以之作为未来展开学术生涯的视阈,促进中国自然及社会科学的快速发展。我的终极关怀是非西方国家在现代化过程中所遭遇到的历史困境。我跟华尔纳两人提倡建构实在论的目的并不完全一致。

更清楚地说,华尔纳是西方的哲学家,我们要用他的哲学来解释非西方国家在和西方文明接触后所遭遇到的各项问题,终究有所不足。因此,我在思索非西方国家的现代处境之后,在“建构实在论”的哲学基础之上,撰成《现代性的不连续性假设与建构实在论》一文(黄光国,2000a),认为我们可以用这篇论文所提出的概念架构作为发展本土心理学的哲学基础(Hwang,2000b)。在这篇“导读”中,我想先简略介绍“建构实在论”对“科学微世界”和“生活世界”所作的区分,然后说明如何以我所提出的概念架构,区分人们在这两种世界中所使用的知识,接着再以此架构作为基础,说明非西方社会的知识分子在阅读本书的时候,应当如何掌握住西方科学哲学变化的方向,以之作为发展本土科学的基础。

一、科学微世界与生活世界:两种知识

“建构实在论”将世界之“实在”(reality)区分为三层:第一层实在可称为“真实”(actuality)或实在自身(wirklichkeit),这是我们生存于其间的世界,也是使作为生物体之吾人得以生存的“既予的世界”。这个“既予世界”或许真的有某些结构,或是按照自身的规律而运作。然而,我们无从认识这些结构或规则。不管我们如何解释这个世界,我们所知悉的世界都是人类所建构出来的。

人类所建构出来的世界,又可以区分为两种:科学微世界和生活世界。人们在“生活世界”中所使用的自然语言,是生活在同一文化圈里的群体在其历史长河中建构出来的。在该文化源起之初,人们恒久而专注地观察其生活世界中的事物,刻意摒除掉个人的意志,尽量让每一事物在他们所创造的语言或文字中呈现其自身。这种思考方式,海德格尔称之为“原初性思考”(origina-tive thinking)或“本质性思考”(essential thinking)(Heidegger, 1966)。人类在建构这两种世界的时候使用的是两种截然不同的思维方式,它们可以说是两种不同的理性,这样建构出来的知识,形成了两种不同的世界观,而且各有其功能。对人们而言,这两个世界分别代表了两种不同层次的实在(见表一)。

表一 生活世界与科学微世界中两种知识的对比

	生活世界	科学微世界
建构者	文化群体	单一科学家
思维方式	原初性思考	技术性思考
理性种类	实质理性	形式理性
建构模式	参与式建构	宰制式建构
世界观的功能	生命的意义	认知世界

为了获得对于外在世界的系统性知识,人们可能基于不同旨趣而建构出不同的微世界,包括宗教、伦理、美感和科学的微世界。其中,与本书关系最为密切的是科学知识的微世界,它是由科学家个人所建构出来的。科学家们在建构其理论之“微世界”时所使用的语言和思考方式,是科学家为了达到某一特定目的所制作出来的一种手段或方法,具有一种强求或挑衅的性格,要求以最少的支出,获得最大的收益,因此,海德格尔(1966)称之为“技术性思考”(technical thinking)。

从人类社会内部的立场来看,流传于该一社会中的集体意识或社会表征,都是理性的。然而,人们在生活世界和科学微世界中所使用的理性有

其根本的不同。在生活世界里,人们所重视的“实质理性”(substantive rationality)是根据某一清楚界定之立场所判定的“目标或结果的价值”(value of ends or results),它和文艺复兴运动发生之后,欧洲人用以建构科学微世界的“形式理性”(formal rationality)截然不同。“形式理性”强调的是做一件事时“方法和程序的可计算性”(calculability of means and procedures),它所重视的是“不具任何价值色彩的事实”(value - natural fact)(Brubaker, 1984)。后者重视方法和程序,任何人都可以用同样的方法和程序来追求自己的目标;前者重视目标或结果,对达到目标之方法或程序却不作明确交代。只有少数熟谙这些特殊方法或程序的人,才能用以追求自己认为有价值的目标。

在“前现代”文明中,人们在其生活世界中建构知识的方式,可以说是一种“参与式的建构”(participative construction);用人类学家列维 - 布吕尔(Levy - Bruhl, 1910/1966)的概念来说,大多数的原始民族都是借由“神秘参与律”(law of mystical participation)的原则,而形成其文化系统的,这种“参与律”把人类和自然视为不可分割地包容在整体之中,而形成一种“宇宙整体意识”(Tylor, 1871/1929)。近代西方人以笛卡儿“主/客”二元对立方式所建构出来的科学微世界,则是一种“宰制式的建构”(dominative construction)(Shen, 1994)。这是科学家为了要达到控制自然,并利用自然的目的,针对人类所关切的不同层面,而建构出来的。这样建构出来的每一个“微世界”都具有独特的任务,它们既不是永恒的,也不是绝对必然的;当其任务不再当令,或人们面临新的任务时,科学家们便要再努力制作出新的建构。

生活世界中的世界观和科学微世界中的世界观也有本质上的不同:生活世界中的世界观是某一文化中的人们在其历史长河里,以“原生性思考”思索宇宙的性质及人类的遭遇,而逐步建构出来的;人们在生活世界中所用的世界观通常会回答四种问题:我是谁? 我的人生处境是什么? 我为什么会受苦? 解救的方法是什么?(Walsh & Middleton, 1984)更清楚地说,一种世界观不仅会描述人类的本性,还会说明人和其外在世界的关系,以及人在世界中的历史处境。除此之外,世界观也会针对人类所经验到的问题

提供一种诊断,并开出一一种解决问题的处方。

科学微世界中的世界观并不具备此种功能。后期库恩哲学所提出的辞典(lexicon)理论指出:科学的辞典是由一套具有结构和内容的术语所组成,科学家们可以运用辞典中的术语,来对世界或自然界进行描述,成为理论中的命题(Kuhn,1987)。理论和辞典是密不可分的,一个理论的微世界,必须用一部特定的辞典来加以理解。不同的理论需要用不同的辞典才能加以理解,理论一旦改变,辞典也必定要随之改变。任何一部辞典都蕴涵着一种认识世界的方式。科学社群的成员必须学会同一部“辞典”,了解其中“术语”的意义,彼此之间才能充分交流;他们必须拥有同样的世界观,才能思索同样的科学问题,并且在同一科学社群中从事有关的研究工作。然而,科学微世界的世界观并不回答人生意义的问题,和生活世界中的世界观有着根本的不同。

二、科学方法的口号化

“科学微世界”和“生活世界”中这两类知识的对比,可以让我们用来解释非西方国家在现代化过程中所遭遇到的许多问题(例如,Hwang,2000b)。就本文的主题而言,这种区分最重要的意义就是,对于非西方国家的知识分子而言,关于如何建构“科学微世界”的科学哲学,基本上是一种异质文化的产物,和他们的文化传统之间有着明显的不连续性(黄光国,2000a)。在《知识与行动》一书中,我用西方社会科学的方法,分析中国“道、儒、法、兵”的文化传统(黄光国,1995),其目的就是要说明,西方哲学关注的焦点,在于追寻客观的“知识”;中国文化关注的焦点,在于寻求合理的行动,两者性质之不同,正如油水之不相融。非西方国家的知识分子,很难凭他们的常识来建构“科学微世界”。我们可以举一个具体的例子来说明非西方国家的知识分子对于西方科学哲学的片面了解,可能造成什么样的后果。

1919年五四运动发生之后,许多知识青年普遍认为,“德先生”(民主)

和“赛先生”(科学)是可以救中国的两尊“洋菩萨”。当时身为“青年导师”的胡适,开始在北京大学作一系列演讲,比较有系统地介绍杜威的“实验主义”,提倡所谓的“科学精神”和“科学方法”。十年之后的1930年,他将这些演讲稿收集在一起,出版了一本《胡适文选》,并且写了一篇“自序”——《介绍我自己的思想》,其中有一段话是这么说的:

在这些文字里,我要读者学得一点科学精神、一点科学态度、一点科学方法。科学精神在于寻求事实、寻求真理。科学的态度在于撇开成见,搁起感情,只认得事实,只跟着证据走。科学方法只是“大胆的假设,小心的求证”十个字。没有证据,只可悬而不断;证据不够,只可假设,不可武断;必须等到证实之后,方才奉为定论。^①

誉满天下的胡适先生,对于科学方法的了解当然并不仅止于此。他在1921年发表的《清代学者的治学方法》一文中,也曾经讨论“归纳法”和“演绎法”之间的关联:

近来的科学家和哲学家渐渐的懂得假设和验证都是科学方法所不可少的主要分子,渐渐的明白科学的方法不单是归纳法,是演绎法和归纳法互相为用的,忽而归纳,忽而演绎,忽而又归纳,时而由个体事物到全称的通则,时而由全称的假设到个体的事实,都是不可少的。^②

大体而言,胡适对于归纳法和演绎法的了解,可以说是当时一般西方科学研究工作者的“常识”,以他所处的时空环境而言,能够在当时的中国提出这样的见解,已经可以说是“难能可贵”了。值得注意的是,在以后的

① 此序收于胡适:《我们走哪条路?》,《胡适作品集》18;原为《胡适文存》第四集,第4~5卷,244页,台北,远流出版社,1994年初版第四次印刷。

② 见《胡适文存》第一集,第二册,383页,台北,远东版。

日子里,一直位居要津而能够在华人社会中引领学术风潮的胡适,并没有持续注意西方科学哲学的发展,反倒一味地想把科学方法“标语化”或“口号化”。在二十几年之后的1952年12月1日,六十二岁的胡适在台湾大学讲“‘治学方法’第一讲”,在“引言”中,他便很清楚地说道:

方法是什么呢?我曾经有许多时候,想用文字把方法做成一个公式、一个口号、一个标语,把方法扼要的说出来;但是从来没有一个满意的表现方式。现在我想起二三十年来……有两句话也许可以算是治学方法的一种很简单扼要的话。

那两句话就是:“大胆的假设,小心的求证。”这十个字是我二三十年来见之于文字,常常在嘴里向青年朋友们说的。有的时候在我自己的班上,我总希望我的学生能够了解。……今天讲治学方法引论,可以说就是要说明什么叫做假设;什么叫做大胆的假设;怎么样证明或否证假设。^①

1959年11月29日,六十九岁的胡适在台大法学院礼堂讲“科学精神与科学方法”,他又说:

这样大的一个题目我从前讲过好几次,今天我本想换换方式和新的材料来讲,但是正如中国的一句古语:“老狗教不出新把戏。”所以,我讲来讲去,还是那一些老话。“科学精神”我拿“拿证据来”四个字来讲,“科学方法”我拿“大胆的假设,小心的求证”十个字来讲,一共拿十四个字来讲“科学精神与科学方法”。这十四个字我想了好久。^②

对于将“科学方法”口号化或标语化一事而言,胡适可以说是相当成功

① 胡颂平编著:《胡适之先生年谱长编初编》(十册),第六册,2243页,台北,联经出版公司,1984。

② 胡颂平编著:《胡适之先生年谱长编初编》(十册),第八册,3077页,台北,联经出版公司,1984。

的。在胡适先生的大力鼓吹之下,“大胆的假设,小心的求证”这“十字诀”几乎已经是无人不知,无人不晓;“拿证据来”这“四字真言”在华人世界里也可以说是家喻户晓。对于一般社会大众而言,这“十字诀”或“四字真言”,或许可以说是理解“科学方法”或“科学精神”的“方便法门”;然而,要用这样的口号来从事研究,那简直是要拿义和团的符咒去对付八国联军的洋枪大炮。这话该怎么说呢?

三、实证主义的兴起

我们可以再回到西方科学哲学的脉络,来说明这一点。《社会科学的理路》第一篇,是以介绍维特根斯坦的语言哲学作为起始的。更清楚地说,西方哲学中有关“本体论/知识论/方法论”的讨论,虽然有着极其长久的历史,然而,西方的科学哲学却是维特根斯坦在 1912 年出版其《逻辑哲学论》之后,才有了快速的发展。科学哲学之所以会到 20 世纪初期之后,才有快速的发展,必须要回到当时欧洲学术社群的历史氛围中来加以理解。前文说,所谓的科学哲学,是西方哲学家对各门科学的发展进行反思所得到的结果。18 世纪工业革命发生之后,各门科学经历了快速的发展。到了 19 世纪,法国社会学家孔德首先提出“实证主义”(positivism)一词,希望用它来指称关于科学和历史的一种知识论和世界观(Comte, 1908/1953)。在知识论方面,实证主义采取了一种极端经验论的立场,认为人类知识应当仅限于收集事实并找寻其间的相关,借以对世界作出正确的描述(Comte, 1855/1974)。将形而上学的猜测以及用不可见的实体来解释自然,一律予以舍弃,这才是正当的科学方法。到了 20 世纪初期,许多位不同领域的学者开始在维也纳不定期聚会,讨论科学哲学的问题,希望解决将实证论应用在数学及理论物理上可能遭遇到的困难。1922 年,施利克(M. Schlick, 1882—1936)受邀到维也纳讲学,他领导并召开了一次研讨会,促成了“维也纳学圈”(Vienna Circle)。在此之前一年,维特根斯坦(L. Wittgenstein, 1889—1951)在《哲学自然

年鉴》上,出版了他的《逻辑哲学论》(*Tractates Logico-Philosophicus*)。施利克仔细阅读之后,大为振奋,认为这是“逻辑实证主义的宣言书”,于1927年至1929年之间,邀请维特根斯坦参加维也纳的活动。在维也纳学圈成员的积极推广之下,逻辑实证论的思想在世界学术社群中大行其道,许多人都认为这种哲学思想可以作为“统一科学”(unification science)的基础。

逻辑实证论者将建构科学知识所使用的语言分为“综合命题”和“分析命题”两大类:“综合命题”旨在描述经验事实;“分析命题”则是逻辑的语言,它是一种形式语言,并不涉及任何经验事实。基于这样的见解,他们又把科学家和哲学家所从事的研究作了很明确的区分。他们认为科学家的主要任务是用经验研究判断,在什么样的条件之下,一个句子是一个真命题。为了作出这样的判断,他们必须使用各种科学方法,来证实这个综合命题。哲学家的主要任务,是用逻辑分析判断一个句子或分析命题的“意义”,考量它是否具有“逻辑上的可能性”,以使提供一种逻辑的形式架构,让科学家能够将真的综合命题组合成较为复杂的知识体系。基于这样的见解,施利克归结出逻辑实证论者十分出名的一项主张:“一个(综合)命题的意义,就是证实它的方法。”

四、后实证主义的挑战

依照逻辑实证论者的观点,任何一门科学都必须使用逻辑和实验方法,因此,我们可用逻辑和实验方法作为“统一科学”的基础。这样的想法对20世纪中期以前的世界学术界造成了重大的影响。然而,当科学哲学的思潮由“实证主义”演变到“后实证主义”之后,这样的观点发生了极大的变化。自从波普(Karl Popper, 1902—1994)所著《科学发现的逻辑》在1934年出版后,他所主张的“进化认识论”(evolutionary epistemology)对“逻辑实证论”提出了严峻的挑战。波普认为,科学研究的目的并不是像实证主义者所主张的那样,要根据个人的感官经验,对外在客观世界作出正确的描述。

相反,科学理论在本质上只不过是科学家为了解决他所遭遇到的问题(problem),所提出来的一种“试探性的解决方案”(tentative solution),或“试探性的理论”(tentative theory)。由于科学理论在本质上只不过是科学家对其问题提出的一种“猜测”(conjecture),其中必然包含许多的错误。因此,科学研究的主要目的,并不是要证实命题,而是要否证命题的方式,来排除理论之中的错误(error elimination),并将尚未受到否证的理论暂时留在理论之中。从“进化认识论”的角度来看,科学理论并不代表“真理”,它充其量只能说是一种“近似的真理”而已。科学家并不是真理的“占有者”,而是真理的“探求者”。因此,科学研究是一种永无止境的演化历程。

波普所提倡的“否证论”开启了“后实证主义”的学术传统。当科学哲学由“实证主义”转变为“后实证主义”之后,整个科学活动的焦点也由命题的实证或否证,转移到理论的建构。不论是库恩的科学革命论(1969),拉卡托斯的科学研究纲领论(1978),或是劳丹(Lauden)的研究传统(1977),其焦点都是在于探讨科学家如何建构理论,以及各个不同理论之间的关联。用后期库恩在《必要的紧张关系》中所提出的哲学来说,科学家所从事的活动可以分为两大部分,一种是以发散式思维从事理论建构的工作,一种是以收敛式思维从事命题检验的工作。

一个科学社群为了吸收科学的新发现和新理论,有时候必须抛弃他们以前所信赖的智力工具和操作装置,抛弃他们以前的信念和世界观,找出另外一组信念和实践的新意义,以及它们之间的新关系。为了接受新理论和新典范,科学家必须懂得如何重新评估旧理论和旧典范,科学发现的本质是具有革命性的。科学家必须解放思想,使其思想活跃起来。这是发散式思维的特点。

然而,推动科学进步的力量,除了发散式思维之外,还需要有收敛式思维。常规时期的科学研究,就是一种高度收敛式的活动,其基础建立在科学社群成员接受教育过程中所获得的共识之上。他们在日后从事专业研究的过程中,这种共识又会获得增强。在典型的情况下,这种收敛式研究

工作终将导致科学革命。收敛式思维和发散式思维正如铜板之两面,它们是“互补”的,是推动科学进步不可少的两股力量。只有发散式思维,就会陷于胡思乱想,终究一事无成;只有收敛式思维,就会囿于成见,故步自封。因此,在这两者之间保持一种适度的张力,可以说是推动科学进步的必要条件。

五、走出胡适思想的迷障

了解科学哲学由“实证主义”到“后实证主义”的巨大转变之后,我们很容易可以看出胡适毕生致力于将科学方法“口号化”所蕴藏的思想陷阱。我们切不可忘记,胡适开始介绍“实验主义”的1919年,是维特根斯坦出版其《逻辑哲学论》的前两年。而西方的科学哲学则是在维特根斯坦出版其《逻辑哲学论》之后,才有了快速的发展。从库恩所谓的“必要的紧张关系”来看,胡适反复推敲而做成的“大胆的假设,小心的求证”,看起来好像兼具“发散性思维”和“收敛式思维”两者之长,其实它的思维焦点是集中在命题的检验之上,代表了一种实证主义的思想。在胡适所介绍的“实验主义”里,根本看不到“后实证主义”的科学哲学家对于理论建构所作的复杂论证,也看不到逻辑推理在整个科学研究中所扮演的重要角色。这种观点充其量只能说是一种“素朴实证主义”的看法。从“后实证主义”的科学哲学来看,理论建构才是科学活动的核心,也是建构“科学微世界”最艰难的部分,科学家必须拿出“生死与之”的精神,用各种不同的方法,对既有的研究成果作出辩证性的批判,才能克奏肤功。对于在各种不同学术领域中冲锋陷阵、从事思想战争的学术研究者而言,要以胡适的“十字诀”或“四字真言”作为指引,从事学术创造的工作,这岂不是要拿义和团的符咒去对付八国联军的洋枪大炮?

从本文的论述中,我们可以看出:对于非西方国家而言,讨论如何建构科学微世界的哲学,基本上是一种异质文化的产物,非西方文化的科学研究工作者,如果不从科学哲学的角度,严肃思考自身研究的意义,反倒是以

“素朴实证主义”的心态在从事研究,他的研究工作便很难有所突破。如果非西方国家的整个学术社群都丧失掉反省和批判的能力,毫无自觉地将“素朴实证主义”的“科学方法”奉为圭臬,这个国家大概就很难跳脱学术研究水平长期低下的困境。这是非西方国家要想提升其科学研究水平,必须先突破的心理障碍,也是作者之所以决定撰写本书的最主要理由。

这本书分为两半部分,前半部分由“实证主义”到“后实证主义”的十章,是适用于自然科学和社会科学的哲学,后半部分由“结构主义”到“批判理论”的七章,则仅适用于社会科学。在每一篇之前,我都写了一篇“引言”,介绍其中章节的来龙去脉。对于了解本书的后半部分而言,我想这样的“引言”已经足够。

然而,本书前半部分的内容,在析论科学哲学由“实证主义”转向“后实证主义”之后,在“本体论/认识论/方法论”等各方面的激烈转变。本书依照每一位科学哲学家的原始立场,逐一介绍他们的思想。然而,书中有些人在一生中,其思想曾经历过一次或两次的重大改变,我们很难根据单一的哲学立场,将之予以“定位”;而且不同的科学哲学家之间,其思想也有着千丝万缕的复杂关系。为了打破“素朴实证主义”的迷障,了解科学哲学思潮演变的来龙去脉,如果有人想自行阅读本书,或以本书作为教材,我建议他以下列顺序阅读本书的前半部分:

绪论:学术生涯的视阈

从一个比较宏观的角度,了解作者撰写本书的动机。

第一章:维特根斯坦的逻辑哲学论

了解维特根斯坦的前期哲学,他与维也纳学圈之间的关系,以及他的“逻辑哲学论”对于世界学术思潮的影响。

第三章:施利克的逻辑实证论

了解身为维也纳学圈召集人的施利克,受到维特根斯坦影响之后,如何改变自己的立场,从“批判实在论”转向“逻辑实在论”。

第六章:波普的进化认识论

以之与维特根斯坦的“逻辑哲学论”和施利克的“逻辑实证论”作明确的对比,借以说明,西方科学哲学由实证主义转向后实证主义之后,在“本体论/认识论/方法论”等方面的转变:由描述“真理”转向追求“近似真理”,由“归纳法”转向“检验的演绎法”,由“经验论”转向“理性论”,由“实证论”转向“否证论”。其中最值得注意的是:科学家的角色由客体的“描绘者”转变成为创造性的“思考者”。

第二章:维特根斯坦的语言游戏论

维特根斯坦的后期哲学对自己前期所提出的“逻辑哲学论”也作了相当深入的反省和批判。他的“语言游戏论”能够解释人们在生活世界中的“生活形式”(forms of life),对于微世界和生活世界之间的区辨,有极其重要的贡献。

第四章:卡纳普的经验主义

卡纳普原本是维也纳学圈的核心人物。他的早期著作《世界的逻辑结构》使维也纳学圈名满天下。受到维特根斯坦的影响之后,他不断调整自己的思想,却坚持反形而上学和化约主义的立场,使他的哲学难免走上衰败之路。

第五章:亨佩尔的逻辑经验主义

和卡纳普相较之下,亨佩尔显然比较善于调整自己的哲学。他吸收波普的想法,区分科学“发现的心理学”和“验证的逻辑”,提出演绎模型,指出否定假设的困难,使科学活动的焦点从命题的检验转移到理论的建构。他的努力也使得逻辑经验主义在美国学术界大行其道。

第七章:库恩的科学革命

严格说来,库恩前期哲学的《科学革命的结构》,是科学历史主义(scientific historicism)的产品,他的关注焦点是科学社群的社会心理学,而不是如何建构科学微世界的科学哲学。库恩后期所提出的“辞典理论”对建构科学微世界其实有更重要的意义,值得读者特别注意。

第八章:拉卡托斯的科学研究纲领

拉卡托斯是波普的学生,他以“精致否证论”批判波普的“素朴否证论”或“教条否证论”。他像亨佩尔一样,认为科学研究的焦点不在于命题的实证或否证,可是他比亨佩尔的整体论更进一步,提出了“科学研究纲领”的主张。他认为:库恩的“科学革命论”谈的是科学的“外部史”,对科学的进步而言,更为重要的应当是“内部史”。

第九章:法伊尔阿本德的科学无政府主义

法伊尔阿本德和拉卡托斯都是波普的学生,他们三人都主张科学实在论,但他更注意科学家对社会大众的宰制作用。因此,他不仅主张“增生原

则”，认为科学家应当精心设计与公认观点不一致的理论；而且主张“韧性原则”，认为，一个理论即使受到事实的反驳和否认，也应当被保留下来，作为对手理论的借镜。

第十章：劳丹的研究传统

在思考以往各派科学哲学所面对的困难之后，劳丹从“实用主义”的立场出发，提出了“研究传统”的科学哲学。他的论点和“建构实在论”的立场是互相通契的。

换言之，读者如果依照以上的顺序，阅读本书，他应当可以了解西方科学哲学演变的主要脉络，也可以掌握西方科学家建构科学微世界的游戏规则。在循序阅读本书后半部分其余各章节，他也可以了解西方哲学家如何分析或建构他们在生活世界所使用的知识。我希望通过对本书这两条路线的析论，能让华文世界中科学研究工作者看清楚“素朴实证主义”的局限，彻底了解非西方国家科学落后的根本原因，然后以之作为个人展开学术生涯的视阈，为自己未来的学术生涯奠定扎实的基础。

参考书目

黄光国：《现代性的不连续性假说与建构实在论：论本土心理学的哲学基础》，载《香港社会科学学报》，第18期，1～32页，2000

Brubaker, R. (1984), *The limits of rationality: An essay on the social and moral thought of Max Weber*. London: George Allen & Unwin.

Heidegger, M. (1966), *Discourse on thinking*. New York: Harper and Row.

Hwang, K. K. (1995), *Knowledge and action: A social psychological interpretation of*

- Chinese cultural tradition* (in Chinese). Taipei: Psychological Publishers.
- Hwang, K.K. (2000a), Chinese relationalism: Theoretical construction and methodological considerations. *Journal for the Theory of Social Behavior*. 30(2):155 – 178.
- Hwang, K.K. (2000b), Constructive realism and Confucian relationalism: An epistemological strategy for the development of indigenous psychology. Paper presented at International Workshop on Scientific Advances in Indigenous Psychologies: Philosophical, Cultural, and Empirical Contributions in Taipei, Taiwan, October 2001: Organized by Institute of Ethnology, Academia Sinica, Office of Research in Chinese Indigenous Psychology, NTU.
- Kuhn, T. (1969), *The structure of scientific of revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kuhn, T. (1987), What are scientific revolutions? In L. Kruger, L.J. Daston & M. Heidelberger (Eds.), *The probabilistic revolution* (pp. 7 – 22). Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Lakatos, I. (1978), *The methodology of scientific research programmes*. Cambridge University Press.
- Laudan, L. (1977/1992), *Progress and its problems: Toward a theory of scientific growth*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Levy – Bruhl, L. (1910/1966), *How natives think* (L. A. Clare, Trans.). New York: Washington Square Press.
- Shen, V. (1994), *Confucianism, Taoism and constructive realism*. Bruck: WUV – Universitasverlag.
- Taylor, E. B. (1871, 1929), *Primitive culture*. London.
- Wallner, F. (1994), *Constructive realism: Aspects of new epistemological movement*. Wien: W. Braumuller.
- Wallner, F. (1997), *The movement of constructive realism*. Wien: W. Braumuller.
- Walsh, B.J., & Middleton, J.R. (1984), *The transforming vision: Shaping a Christian world view*. Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press.

目 录

序言 (1)

简体字版序言 (4)

《社会科学的理路》导读 (6)

绪论：学术生涯的视阈 (1)

第一篇 维特根斯坦的语言哲学 (23)

 第一章 逻辑哲学论 (29)

 第二章 语言游戏论 (50)

第二篇 实证主义 (65)

 第三章 施利克的逻辑实证论 (69)

 第四章 卡纳普的经验主义 (80)

 第五章 亨佩尔的逻辑经验主义 (92)

第三篇 后实证主义 (103)

 第六章 波普的进化认识论 (106)

 第七章 库恩的科学革命 (127)

 第八章 拉卡托斯的科学研究纲领 (145)

 第九章 法伊尔阿本德的科学无政府主义 (158)

 第十章 劳丹的研究传统 (169)

第四篇 结构主义 (181)

 第十一章 列维－斯特劳斯的结构主义 (186)

第十二章	皮亚杰的结构主义	(209)
第十三章	福柯的后结构主义	(223)
第五篇	诠释学	(243)
第十四章	胡塞尔的现象学	(250)
第十五章	海德格尔的存在哲学	(271)
第十六章	伽达默尔的诠释学	(287)
第六篇	批判理论	(303)
第十七章	哈贝马斯的知识论	(308)
第七篇	一个新的起点	(327)
第十八章	建构实在论	(330)
后记		(344)

绪论：学术生涯的视阈

本书的题目是《社会科学的理路》。任何一个人在撰写一本书的时候，心中必然有一定的“对话架构”(address frame)，本书亦不例外。作者在构思这本书的时候，心中所设定的读者群，是中文世界中有志于以科学研究作为终身志业的研究生。作者撰写这本书的主要用意，则是希望读者对于 20 世纪以来西方科学哲学思潮的发展，能够获致一种“相应的理解”，作为他以后从事学术研究工作的“背景视阈”。作者认为，对于非西方国家中的研究生而言，这种“相应的理解”可以说是他进入学术这一行的必要条件，而非充分条件。更清楚地说，一个有志于以科学研究作为终身志业的研究生，了解西方科学哲学的发展，并不一定能够成为一位杰出的科学家；可是，如果他不了解西方科学哲学的发展，无法掌握住西方人在从事科学研究时的那种精神意索(ethos)，他大概就很难成为一个有创造力的科学家。

对于作者撰写本书的此一基本立场，必须再作进一步的说明。首先，我想指出的是，本书的题目虽然名为《社会科学的理路》，可是，本书所谓的“科学”，并不仅是指“社会科学”，而且还包括“自然科学”。本书的内容可以分为两大部分：在“结构主义”之前各章所介绍的思想家在谈“科学哲学”(philosophy of science)的时候，他们心目中所想到的“科学”，主要是指“自然科学”，而不是“社会科学”。可是，有许多社会科学家也偏好以此种哲学作为基础，追求“客观的知识”。事实上，本书后半部分的内容，从“结构主义”之后的各章，才是“社会科学”独有的哲学。基于此一理由，如果有人认为：本书应当命名为《自然与社会科学的理路》，或是《科学的理路》，其实亦无不妥。

第一节 边陲国家的历史处境

我之所以下定决心要写这么一本书,跟个人的历史处境有十分密切的关联。我于 1976 年 7 月在美国夏威夷大学获得博士学位之后,即返回台湾,任教于台湾大学心理学系,讲授社会心理学。自 20 世纪 80 年代之初,在杨国枢教授的号召,开始参与“社会科学本土化运动”,并致力于发展本土社会心理学。二十年来不断思索与“社会科学本土化”相关的各项问题,因而深深体会到,台湾社会科学(乃至整个科学)之所以长期处于低度发展状态,原因之一就在于我们的科学研究工作者对于西方的科学哲学缺乏“相应的理解”。我们可以从一个比较宏观的角度,来说明这个问题。

一、边陲国家的文化发展

社会学家亨利(Henry)在以依赖理论说明第三世界的文化变迁时指出:16 世纪资本主义世界经济体系出现之前,核心与边陲国家文化变迁的形态大致是相似的(1986/1993)。由宗教精英所提供的宗教象征满足了一般民众的认同需求,宗教成为文化体系中的主要部门,艺术、哲学以及其他工具性知识,都附属在此一部门的认知宣称之下。随着资本主义世界体系的出现,核心与边陲的文化遂朝着不同的方向发展。核心国家在建立其资本主义生产模式的过程中,新兴的精英逐渐控制国家机关,有系统地将科学与生产活动连接起来,并建立全球贸易体系。传统的前资本主义文化形构也遭到瓦解:资本主义以“市场理性”以及科学性生产活动的“工具理性/技术理性”,取代了神话、仪式的理性,以及宗教形而上学的世界观;以“形式/工具理性”和以“价值理性”为原理所组成的两种生活领域之间的平衡关系因而遭到破坏,目的理性行动(purposive - rational action)所构成的各个次领

域,逐渐凌驾在宗教理性之上,成为文化变迁的主导形态。

在核心社会中,文化变迁的主导形态是“形式性与科学性的理性化过程”(processes of formal and scientific rationalization)。然而,边陲社会中文化变迁的主要形态则是一种“结构性与象征性的过程”(structural and symbolic processes),其主要目的是要面对使该社会沦为边陲化的外来文化霸权(hegemony),并加以正当化。

亨利以边陲资本主义社会的两个特征来说明这一点。由于边陲资本主义社会接受了它在全球经济体系中的特定角色,其生产基础往往极为狭窄。它通常是根据国外的需求,以“原装设备加工”(original equipment manufacturing,即 OEM)的方式,生产单一产品;而不是根据国内的需求,或技术的创新。结果,边陲经济体系以极少变化的方式,生产同样的产品,这些产品大多属于初级产业性质,它们对科学新知的需求极小,科学在国内扎根与制度化的可能性随之降低,结果以形式科学合理化为主导的文化形态也无法获得成长。

由于边陲社会的生产过程是由外部的核心社会移植过来的,其技术资讯并不是由边陲文化体系所提供,因此,边陲文化体系并没有将其知识生产部门科学化的必要。大多数边陲国家虽然也有所谓的“大学”,然而,大学的主要任务并不是在推动文化体系的合理化,而是在训练其“加工生产体系”的维修人员。严格说来,这样的大学并不能说是西方意义的大学,充其量只能算是训练技术人才或维修工程师的技术学校而已。

二、OEM 的学术研究

由于边陲国家的知识生产部门的主要任务,是在训练其“加工生产体系”的维修人员,其知识生产部门所从事的研究也充满了“加工生产”的性格。在论文《多元典范的研究取向:论社会心理学本土化》中,我曾经指出,在西方国家中,科学哲学和各门学科之发展存有一种互为体用的关系。各门学科的发展,变成科学哲学反思的题材;科学哲学的发展又能回过头来,

促进各门学科的发展(黄光国,1999)。然而,台湾留学生到国外留学的时候,往往是以“完成学业”或“获取学位”作为首要目的。他们找到一位指导教授之后,通常都会依循教授的研究典范,跟着教授,在特定的领域内,作类似的研究。大家最关心的是,学一套有效的研究方法,找一个相关的研究题目,赶快把论文完成。在这种“实用取向”的心态影响之下,大家所关心的是一套“研究方法”,而不是钻研其背后的“方法论”(methodology);他们只想学各种不同的“科学”,却不想深究作为“科学”之基础的“科学哲学”。

作者说过,科学的哲学可以说是西方文化的精华,是它们建构知识的基础,是从西方文化内部产生出来的。在西方文化中成长的学者,对于诸如逻辑实证论(logical positivism)、实在论(realism)、实用主义(pragmatism)、结构主义(structuralism)、现象学(phenomenology)、诠释学(hermeneutics)、批判理论(critical theory)之类的概念,若不是耳熟能详,最起码也会有一定程度的掌握。然而,对于在台湾教育体系中成长的学者而言,诸如此类的概念,却是一种异质文化的产品。他们在受教育的过程中,对于这些概念如果没有系统性的认识,他们在阅读西文书籍的时候,看到诸如此类的相关字眼,也可能去查阅字典。遗憾的是大多数人对这些概念通常也仅止于“字典式的理解”或“望文生义式的理解”。

尽管对科学的哲学只有“字典式的理解”或“望文生义式的理解”,大多数留学生只要跟从指导教授的研究典范,“依样画葫芦”地刻意模仿,也能够完成学位论文。可是,这种只讲究“方法”而不注意“方法论”的研究方式,很可能使学者在从事研究工作的时候,丧失掉创造的原动力。许多学者在完成学业、回台服务之后,通常都是承续他们在国外学的研究典范,在相关的领域中找题目,继续从事研究。由于对科学哲学只有片面的了解,他们很难改弦易辙,采用其他的研究典范。在这样的条件限制下,少数人仍然能够保有研究的热情,继续在学术研究上有所创发。但大多数人却把作学术研究当做谋求职位或升等的工具,一旦达成目的,便丧失了作研究的“内在动机”,而是在“外在动机”的牵引之下,勉强进行。

三、素朴实征主义的研究

在模仿西方“先进国家”从事科学研究的过程中,很少人注意到,西方科学哲学的主流已经由“实证主义”转向“实在论”,进而发展成为“建构实在论”,也很少有人严肃地思考,这样的转向和发展对于社会科学研究中的理论建构工作具有什么含义。大家看到西方学者建构出一个又一个的理论,发展出一套又一套的学说,上焉者还会努力地从国外最新的期刊上找寻研究题目,作出来的论文只要能够在国外期刊上刊登,不管其实质内容为何,都可以算是有“重大突破”。一般人大多是沿用外国的理论模式,将外国的测量工具译成本国文字,以本国受试者为对象,从事“复制型”的学术研究。有些人不管外国理论,凭自己的常识,“大胆的假设,小心的求证”,随意编出几条假设,便大作其“实征研究”。还有些人干脆连假设都不要了,他们用“撒网捕鱼”或“机关枪打鸟”的办法,同时测量一大堆变项,列出几十个交叉分析表,希望呈现“事实”,“让数字自己说话”。电脑发达之后,有些人则是高度依赖统计技术,以为只要用复杂的统计来处理资料,便可以从其中浮现出“理论模式”。

在20世纪80年代初期,萧新煌和张笠云(1982)完成了十五项经验研究。他们指出:即使是从实证论典范的观点来看,这些研究也有许多“共同的缺失”。他们大多缺乏理论基础,既没有“理论性推理”,也没有“逻辑的推演”,理论架构和研究设计明显脱节。许多研究者只是将收集来的问卷资料,作简单的统计分析(如百分比、次数分配、交叉分析),使用一连串的表格呈现出来,再对资料性质作重复叙述,便算大功告成。由于测量的变项太多,每个独立变项对依变项的解释能力都偏低,既不能符合社会科学研究“精简”的要求,也无法从其中建立理论。许多研究者更用一些“想当然尔”的常识,来解释其研究发现,譬如“中西文化的差异”、“传统与现代的不同”、“社会变迁的影响”等。他们认为,这种研究只不过是“堆砌事实

资料”(a collection of facts)而已,是“没脑筋的经验主义”者(mindless empiricist)的搞法,根本不可能将“经验研究”提升到“成熟科学”的阶段。

所谓“没脑筋的经验主义”,也可以称做“素朴实证主义”或“素朴实征主义”。这种“没脑筋的经验主义”研究累积太多之后,当然也会引起本地学者的反省和不满。1980年底,“中央研究院民族学研究所”召开了一项以“社会与行为科学研究的中国化”为主题的研讨会。在其后出版的论文集“序言”中,杨国枢、文崇一(1982)指出:

我们所探讨的对象虽是中国社会与中国社会中的中国人,所采用的理论与方法却几乎全是西方的或西方式的。在日常生活中,我们是中国人,在从事研究工作时,我们却变成了西方人。我们有意无意地抑制自己中国式的思想观念与哲学取向,使其难以表现在研究的历程之中,而只是不加批评地接受承袭西方的问题、理论及方法。在这种情形下,我们充其量只能亦步亦趋,以赶上国外的学术潮流为能事。在研究的性质上,也未能与众不同。在世界的社会及行为科学界,只落得是多我们不为多,少我们不为少。

第二节 社会科学本土化运动

这种“多我们不为多,少我们不为少”的状态曾经引起台湾许多学者的不满,并发起“社会科学本土化运动”。自从“社会科学本土化运动”发生之后,二十年来,尽管“社会科学本土化”的重要性已经广为台湾社会科学界所熟知,可是,对于社会科学应该“如何”本土化,大家仍然缺乏共识。许多人虽然也认同“本土化”的研究取向,可是,由于对于西方的科学哲学只有“望文生义式的理解”,或是“字典式的理解”,大家在从事“本土化”研究的时候,仍然是“一人一把号,各吹各的调”,“八仙过海,各显神通”。结果在

“本土化”的大帽子之下,出现了许多光怪陆离的现象。有些人始终抱持着“素朴实征主义的世界观”,以为本土心理学研究就是要更“真切”及“全面”地去“描述中国人的心理与行为”(黄光国,1995),因此采用“由部分到整全”的归纳研究途径,将中国人的“心理与行为”切割成一个个的心理研究领域,企图将许多复杂的“心理/文化”现象简化成“两组对立的同质体”,然后发展测量工具,进行施测。收集了一大堆统计数字,结果仍然是支离破碎,难以解释。

一、素朴实征主义

我是赞同“心理学本土化运动”的。然而,我也认为“本土/非本土”不能作为心理学研究好坏的判准。我所主张的“多元典范的研究取向”认为,我们可以视问题的性质,采用不同的研究典范(黄光国,1999)。然而,采取某种研究典范,不但要说明自己的方法论立场,而且要采用该一典范的方法论判准。在我看来,学术研究而没有判准,是非常不可思议之事。可是,“本土/非本土”却不能作为研究好坏的判准。在我看来,“素朴的实征主义者”不论是否挂上“本土”的招牌,都一样是“素朴的实征主义者”,并不会因为他们打出“本土”的旗号,就使其研究品质提高。

有许多“素朴实征主义”心态强烈的人,迷信“实征研究”资料累积到一定程度之后,我们就能够由其中“归纳”出理论。对于怀有这一类迷信的人,我建议他们去读读波普所著的《客观知识》(1972/1989)。在该书的附录中,他用“水桶和探照灯”比喻两种不同的知识论。严格的经验主义认为:我们应当尽量不要干扰知识累积的过程,我们的精神就像是容器(水桶),由简单经验得来的纯知识,从外面流入水桶中,经过一定时间,我们对于外在世界的知识,便会像自动拼凑的拼版玩具一样,适当地拼合起来。

波普完全反对这种观点。他所主张的“进化认识论”认为,理论在本质上只不过是一种“猜测”(conjecture)而已。科学家在从事研究工作的时候,

遭遇到了问题(problem),因而运用批判式的理性思维,建构出试探性的解决(tentative solution)或试探性的理论(tentative theory)。由于这种试探性的解决或试探性的理论只不过是一种猜测性的知识,科学研究的主要活动之一,便是设计各种实验,以客观实在为基础,来检验理论所衍生出来的科学陈述,并排除其中的错误。科学活动的主要目的,即在于否证科学家所提出的猜测性理论,一项理论在尚未被否证之前,我们不过是暂时接受其为真而已。他的学说因此被称为“否证主义”(falsificationism)。在他看来,理论性或推测性的假设正如探照灯,它能照烛出未来的研究方向。光凭实征研究的累积,是不可能归纳出任何理论来的。

在《科学的进步与问题》(1977/1992)一书中,劳丹(Laudan)将科学研究的问题分为“经验性问题”和“概念性问题”两大类。他毫不含糊地指出:所谓“经验性问题”(empirical problem)只有在某种理论探讨的脉络中始能产生,甚至只有在某种理论约束的影响下始能成形。“我们对于自然秩序(natural order)所持的理论性预设,会为我们指出哪些是可以预期的,哪些看来是特异的,或是有问题的(problematic),哪些是可以质疑的(questionable)。在某一探讨脉络中,能够引发出问题的情境,在另一个脉络下则未必能引出问题。因此,某事物是否能被视之为经验性问题,部分是要看我们所持有的理论为何。”(Laudan, 1977/1992: 17-18)

从这个角度来看,许多主张要“贴紧现象”、“掌握事实”、“让数字自己说话”的“素朴实征主义者”,根本是“连问题都不会问”。举例言之,1974年,杨国枢在回顾当时几篇有关自我的研究论文之后指出,过去台湾所从事的有关自我概念问题之研究,具有几个特点:(1)此等研究皆系自教育、辅导及心理卫生等实用的观点所从事者;(2)此等研究并不重视行为发展的观点;(3)此等研究并未有系统地探讨自我概念的相关因素。十五年后,杨中芳(1991)再度回顾港台心理学界对此一主题所作的六十几项研究。她的回顾论文显示:在这十五年间,有关自我的研究在数量上虽然增加了许多,但是实质内容仍然“在原地踏步,无论从方法、理论或是实用的层次

来看,都没有很大的进展”。除了少数例外,大多数研究都是以学生样本,而且以中学生为最多。大多数研究都不是根据研究前的假设,针对问题作探讨,而是采用相关分析或多变量统计分析,看分析的结果再作“研究后”的解释。不仅其研究假设缺乏理论性,研究内容与本土社会也没有什么关联。结果“对于中国人的‘自我’到底是什么样子,作了十五年的研究,可谓是一片空白”。

“作了十五年的研究”,结果是“一片空白”,问题的症结在于“大多数研究都不是根据研究前的假设,针对问题作探讨,而是采用相关分析或多变量统计分析,分析的结果再作‘研究后’的解释”。这种“素朴的实征主义”的研究成果,如果无法放置在一定的理论脉络中来加以解释,仍然是不会有什么意义的。

二、理论建构的困境

心理学本土化运动中的另一独特现象,就是大家建构出来的“理论”特别多。目前有些从事本土研究的朋友,不太理会其他学者在相关领域中的研究成果,访问两三个个案便可以发展出一个“理论模式”,甚至每写一篇论文,便可以提出一个“理论模式”。有些“理论模式”中的命题看起来十分眼熟,甚至可以说已经是社会科学中的常识,可是作者偏偏不愿注明出处。有些“理论模式”则是东拼西凑,充满玄思,既经不起理性的批判,又通不过经验研究的检验。“理论模式”搞得愈多,愈是令人感到迷惑。

对于这类喜好“建构理论”的朋友,我建议他们去看看拉卡托斯的“科学研究纲领方法论”(Lakatos, 1978/1990)。拉卡托斯所提出的“精致否证主义”(sophisticated falsification)主张:科学的进展将形成一系列前后接续的理论,他称之为“科学研究纲领”(scientific research programmes)。一个科学研究纲领是由几个部分构成的,“硬核”是整个理论系列的共同基础,具有不可动摇的特性;“保护带”(protective belt)则是学者为了保护其硬核,所提出

的“辅助假设”。从“精致否证主义”的观点来看,唯有后续的科学理论 T' 具有以下三项特性时,方能否证先前的理论 T : (1) T' 的经验内容超过 T ; 质言之,它能预言新事实,这些新事实按 T 的观点来看,是不可能的,甚至是要被禁止的; (2) T' 解释了 T 先前的成功之处,即 T 的所有未被反驳的内容,都包含在 T' 的内容里; (3) T' 的某些超量内容已获得确认 (Lakatos, 1978/1990: 154 - 155)。

更清楚地说,倘若一个学者要想建构出一个新的理论,他必须要对相关文献作批判性的回顾 (critical review), 告诉别人他所建构出来的新理论最少具备了以上三项特性中的一项。如果完全不顾以往学者在相关领域中的研究成果,反倒拿什么“扎根理论”、“由下而上的研究取向”作为借口,建构出一些“前不见古人,后不见来者”的“本土性理论”。用这种“闭门造车”的方式所建构出来的“理论模式”虽然充满了“原汁原味”,但很可能被人批评为“关起门来做皇帝”(朱敬一, 1998), 有志从事本土心理学研究的同道,不可不慎!

三、质化研究的迷惘

在从事本土心理学研究的时候,有些人的兴趣虽然也想要对基础知识和理论建构有所贡献,但他们不想以“实在论”作为基础,建立“形式性的理论”(formal theory); 相反,他们想要用现象学或诠释学的方法,基于某种特定立场,针对本土社会人们生活世界中的某一主题加以诠释,以建立“实质性的理论”(substantial theory)。在我看来,这是完全合法的,对于某些新领域的开展,这种研究取径,甚至是应当予以鼓励的。

然而,在推行心理学本土化运动的过程中,我们常常可以看到,许多人在从事质化研究的时候,根本没有明显的问题意识,也不懂得如何建立实质性的理论,随便找到一个“新鲜花哨”的研究题目,收集一大堆访谈资料,便凭自己的灵感任意加以“诠释”,写出来的论文,有些像新闻报道,有些像

社会小说。让人搞不清楚社会科学家的角色和新闻记者或文艺作家到底有什么不同？更令人迷惑的是有些研究者在“诠释”其访谈资料的时候，喜欢用一些朦胧暧昧的文字，夹杂引用国外著名学者重要的学术概念，却又不顾作者的原意，任意加以肢解、扭曲，看来十分的“有学问”，但读者要花费许多心力去猜测作者到底在说些什么？这种似通非通的文字，到底要传达什么样的信息？这种含混不清的表达方式，怎么可能让读者对他的论点产生“丰富的理解”？

第三节 本书的理路

过去二十年来，推展“本土心理学”的经验，使我深深体会到，要让科学或社会科学在非西方社会中落地生根，甚至开花结果，非西方社会中的科学研究工作者一定要对西方的科学哲学有“相应的理解”。基于这样一个信念，在过去十几年来，我一面在台湾大学心理学系讲授“社会科学方法论”，一面尝试以西方的科学哲学作为基础，从事本土社会心理学的研究工作。这些年来教学相长的经验，让我不断思考一个问题：我们能不能写一本专著，介绍西方科学哲学中的重要思想，让台湾的研究生能够以一种比较快捷的方式，对西方科学哲学的重要发展，获致一种“相应的理解”？

一、撰写本书的动机

我之所以会思考这个问题，主要是出自于以下几个理由。

第一，尽管台湾许多大学的哲学系所也开设有许多门课，用以介绍西方个别的哲学家以及他们的哲学思想。然而，哲学系所开设的专门科目，却很少是为非哲学系所的研究生而设计的。他们不会讨论各种不同的哲学课程，与社会科学的发展有什么关联；更少有人会去思考如何以某种科

学哲学作为基础,来从事社会科学研究。对于未来想要以学术研究作为终生志业的研究生而言,他们不可能去修习许多门哲学课程;即使零零散散地修习了几门哲学课程,对他们未来的研究工作,也未必有什么帮助。

第二,从 20 世纪以来,西方哲学中讨论知识论的书籍可谓汗牛充栋。从 20 世纪 80 年代之后,许多主要的科学哲学著作陆续被译成中文,介绍西方主要思想家的书籍也大量涌现。然而,许多重要著作的译笔十分生硬,读来常常令人有一头雾水之感;面对浩如烟海而又不断涌现的哲学著作,许多非哲学系所的研究生常常会有惶惶然不知如何下手之感。

第三,许多西方哲学家对于人生问题的关怀是多层面的,他们所思考的问题往往不只是知识论的问题,而且还包括伦理学、心理学、社会学等不同的层面。如果我们想要了解西方科学哲学思潮演变的来龙去脉,我们一定要从一个特定的立场切入,撷取他们的相关论点,来加以论述,而不能对每一位哲学家的思想作完整的介绍。如果一定要面面俱到地介绍每一位哲学家,不仅作者所不能及,而且单就一本书,恐怕也无法完成如此艰巨的任务。

基于以上几点认识,我遂下定决心,动手撰写这本《社会科学的理路》。这本书共分为两大部分,前半部分所讨论的“科学哲学”,主要是侧重于“自然科学的哲学”;后半部分从“结构主义”开始,论述“社会科学的哲学”。本书之所以如此安排,与作者本人的专业有十分密切的关联。作者的专业为社会心理学,社会心理学是一门介于“心理学”和“社会学”之间的学科。从公元 1879 年心理学之父威廉·冯特(Wilhelm Wundt, 1832—1920)在德国莱比锡创设第一间心理学实验室以来,西方主流的心理学者便一直将社会心理学定位为一种“自然科学”。然而,无可否认的是,在主流心理学的领域之外,社会心理学还有相当大的一部分,必须用“社会科学”的方法来加以研究。这种横跨“自然科学”和“社会科学”的情形,必然会造成社会心理学者的高度紧张,他如果想要在自己的研究领域上有所创发,非得先了解这两种“科学”的哲学基础不可。

据我所知,其他许多领域的社会科学,像社会学、政治学、经济学,也都陷于类似的处境。本书的“对话架构”是中文世界中专攻社会科学的研究生,所以才刻意作这样的安排,希望读者对“自然科学”和“社会科学”的哲学都能有所了解。

二、本体论/知识论/方法论

本书共介绍十七位重要的哲学家。作者深信每一位哲学家的思想都是他在一定历史条件下,从事主体性思考所得到的结果,因此,在介绍每一位哲学家的学术思想之前,都有一篇小传,叙述他们主要的学术生涯,及其学术思想与其他思想家之间的关系。由于本书的目的是希望读者了解西方社会哲学思潮的演变,因此,本书介绍每一位哲学家的时候,并不作全面性的介绍,而只侧重于其思想中有关“本体论/知识论/方法论”的层面。由于西方哲学中对于这三个层面的讨论,具有十分独特的文化色彩,一般非西方国家的研究生比较难以理解,在展开本书的论述之前,我们必须对这三个层面的意义,先作一个概略性的介绍。

(一)知识论

从古希腊时期开始,西方哲学所关注的焦点问题之一便是:“人类如何认识其外在世界?”人类认识外在世界的努力,称为“认识论”或“知识论”(epistemology),它是由两个希腊字 episteme(知识或知识型)和 logos(科学、学科)合并而成。在公元前6世纪和公元前7世纪时,希腊人的哲学思考便已经表现出对于“知识”及“真理”的强烈欲求。所谓“理论心态”(theoria 或 theoretical attitude)原本是希腊人的一种宗教仪式。在这种仪式中,个人必须摒除掉他对现实生活的关怀,采用一种超然冥想的态度,试图穿透变幻不居的表象世界,以找出其背后永恒不变的真理。以这种方式所获得的理型世界的知识,希腊哲学家称之为“理论”(theoria)或“科学”(science, logo),

它和仅具有相对意义的主观意见(doxa)截然不同。

在西方的文化传统里,人认识外在世界的主要途径之一,是把认识的主体和外在世界中的客体对立起来,以之作为认识的对象。16世纪文艺复兴运动发生之后,这样的文化传统更发展成为笛卡儿“主/客”对立二元论的哲学,对近代科学的发展造成了极大的影响。

(二)本体论

在思考“人如何认识世界”的问题时,作为思考之主体的“人”,必然会去思考,这个被认识的对象,其本体究竟是什么?

对于这个问题的回答,涉及希腊哲学中有关“存在”(being)和“流变”(becoming)两种世界观之间的对立。这种张力最早呈现在雅典诗人荷马(Homer)撰写的史诗《伊利亚特》(*Iliad*)之中:荷马乞求众神,以他们的“神授之知”(divine knowledge)来纠正他得自“谣传”(rumor)的世俗之见,他因此在“真理”与“表象”之间作了重要的区分。这样的区分促使西方哲学家不断思考:人类应当如何从不可靠的“感官信息”中来认识“实在”,从而产生对于“实在”的稳定知识?

从本书的论述中,我们将可以看出:现代西方科学哲学中所争论的议题,包括“观念论/实在论”、“表层结构/深层结构”、“现象/本质”等等,都可以追溯到希腊时期对于“存在”和“流变”两种观念之间的紧张和对立。在苏格拉底之前,主张“存在”的思想家是巴门尼德(Parmenides);主张“流变”的代表人物则为赫拉克利特(Heraclitus)。注重“存在”的人认为:在变动不居的世界中,存有永恒的真理和价值。它们不是存在于不断变动的物理世界之中,而是存于纯粹“存在”的领域之中;人们应当努力走向追求真理之路,以之作为生活的指引。

强调“流变”的思想家则否认有这种真理之路,他们也不认为世间有什么纯粹存在的领域。相反,他们主张宇宙间唯一不变的真理就是“变易”。世间的事物从来就不单只是它们目前所处的状态,而是不断地在变成另一

种状态。

大体而言,“存在”可以说是万事万物背后的“根据”。它通常用来指称一种由自身展露出来,而又能够自己成长的一种力量,借由这种自然发生和自然凝聚的力量,世界中的万事万物才能够成为它们自身。在西方哲学史上,许多哲学家都殚精竭虑地想要说清楚:到底什么是“存在”?什么是万事万物背后的“根据”?巴门尼德认为那是“真理之路”,苏格拉底致力于追求真、善、美的普遍性意义,他的学生柏拉图则认为那是“形式”(forms)或“理念”(ideas)。然而,不管哲学家们认为“存在”是什么,当他们一旦说出他们的主张,“存在”就变成了“存在物”,而不再是“存在”本身。结果对于“存在”的追问,变成了追问“本体”;“存在论”也变成了“本体论”。在西方哲学两千多年的历史,许多探讨“存在”的哲学家其实是在“本体论”的层次上争论不休。

在西方哲学史里,关于世界中所存在事物之本体论(ontology),一直存有“实在论”(realism)和“观念论”(idealism)两种不同的看法。实在论主张外在的客体世界是独立于人的意识而存在的。面对外在世界中的存在物,知识的目标就是要如其所是地予以把握,而且这样的知识目标在某个程度上是可以达到的。“观念论”并不否认客体世界的存在,然而,依照观念论的看法,“实在”并不是独立于人的思想而存在的,知识的对象是思想主体的“设置”,人所认识到的“实在”,必然已经通过思想、意志和行为的作用,是人类内在思维和外在事功的整体结果。

除了“实在论/观念论”的对立之外,在西方哲学史上,还有许多思想家曾经就“实在论”的不同面向,提出了不同的对立观点。比方说,就外在世界在时空中的实在性而言,“实在论”就与“无实在世界之观念论”(acosmic idealism)互相对立。这种极端的观念论主张“表象主义”,根本否定客观世界的存在,而认为人类不可能认识到世界的本体。

“素朴实在论”(naive realism)很单纯地肯定人类经由感觉器官所呈现出的一切,都是真实的。他们认为,人类不可能回答外在世界之实在性的

问题,他们也不想去追问这些问题。“批判实在论”(critical realism)则企图找寻各种不同的证据,来检验有关外在世界实在性的信念。科学研究的主要任务,就是设法将吾人对外在世界之实在性的信念,转化成为学术性的知识,并说明此种信念所根据的理由。

除此之外,实在论又可区分为“直接实在论”和“间接实在论”。直接实在论(direct realism)认为:感觉器官接触到外在世界时,其实实在性即直接呈现出来,这种实在性的判断系基于直接的明显性。间接实在论(indirect realism)则认为:感觉基料诚然会使我们相信有独立于意识之外的存在物,然而,感觉基料不能使人直接认识到事物的实在性;科学家的任务就是要用各种方法揭露出表象之下的“更深远的实在”。

普遍概念的实在论和“唯名论”(nominalism)互相对立。“唯名论”者认为:人们日常生活中所使用的词语,是人们用来称呼各种单个事物或现象的名称或名字(nomina)。这些名称所指称的单个的个别事物,固然是真实的存在着,但它们所表现的“一般性事物”或“共相”,却不是独立的存在。比方说,像“人”或“车”这种的名词,是为了表示单个的“人”或“车”的总和而采用的名字,“单个的”人或车固然是真实的存在,“一般的”人或车,却不存在于事实中,而仅仅存在于人们的“心灵中和词语中”。

“实在论”的看法正好与此相反。普遍概念的“实在论”者认为:作为事物之“共相”的“精神本质”(spritual essence)或“精神实体”(spritual substance)是先于个别的事物而存在的;人对于事物的认识,必须先获得一般性的观念之后,才能感知到个别存在的客体(高宣扬,1994:12-14)。

(三)方法论

认识者应该用什么方法来认识他相信是可以认识的对象?是要用“主/客”二元对立的方法来描述外在客观的世界?还是要用互为主体性的方法来建构主观的知识?在西方世界里,最能够反映出其文化特色的方法是逻辑和实验方法。然而,逻辑和实验并不是追求知识的唯一方法。除此

之外,诠释、辩证或对话,都可能让人获得不同性质的知识。

任何一种研究取向或研究典范所主张的“本体论/认识论/方法论”,都构成了该一研究典范的“世界观”,它在性质上是一种形而上学的预设,是由研究者的基本信念所决定的。就某一种特定研究典范而言,其“本体论/认识论/方法论”三者之间,通常存有某种关联。一个研究者对于方法论问题的回答,必然会受到其“本体论/认识论”立场的限制,而不能随意选择任何一种的方法论。比方说,倘若一个研究者决定采用“客观的”方法,来探讨“实在”界的真相,则不管他是使用质化或量化的研究方法,他都要尽力摒除干扰因素(confounding factors)的污染。同样,当他决定采用某种方法论的时候,他也必须同时接受其“本体论/认识论”预设,譬如使用实验法作研究的人,通常都是要找寻关于“实在”世界的客观知识。

三、本书的结构

以“本体论/认识论/方法论”这三个层面作为分析的参考架构,我们便可以对本书的结构作一个鸟瞰式的介绍。前文说过,本书可分为两大部分,前半部分的哲学家在思考与“知识”有关的各项问题时,心中所思考的对象主要是“自然科学”,但是有许多社会科学家偏好以他们的哲学作为研究的基础。本书后半部分才能说是纯粹“社会科学”的哲学。

大体而言,这两部分的科学哲学代表了“客观/主观”两种不同的研究途径,它们在“本体论/认识论/方法论”等各方面的主张,都有相当明显的不同(Burrell and Morgan, 1979)。在本体论方面,前者主张世界是客观存在的“实在论”(realism),后者主张世界是由人类创造或建构出来的“唯名论”(nominalism)。在知识论方面,前者主张世界是有规则和因果关系的“实证论”(positivism),后者主张世界并没有一定律则的“反实证论”(anti-positivism)。在方法论方面,前者主张研究通则规律的“律则论”(nomothetic),后者则是主张社会科学应当研究个案特例的“个体论”(ideographic)。

这两种研究途径又可以再分为五种不同的研究典范 (inquiry paradigms): 客观研究途径可分为“实证主义”(positivism)、“后实证主义”(post positivism)和“结构主义”(structuralism); 主观研究途径可分为“诠释学”(hermeneutics)和“批判理论”(critical theory); 每一种研究典范在“本体论/认识论/方法论”方面都各有不同的形而上学假设, 构成不同的世界观(worldview)。兹依其世界观的特色, 将这四种不同的研究典范分述如下(见下表):

社会科学中五种主要典范的基本信念

	本体论	认识论	方法论
实证主义	素朴实在论	二元论/客观主义, 发现真理	实验法, 证实假设
后实证主义	批判实在论	修正的二元论/客观主义, 接近真理	实验法, 理论的批判, 否定假设
结构主义	间接实在论	交互的/客观主义	临床实验法, 结构的分析法
诠释学	相对主义	交互的/主观主义, 创造性的论述	诠释法/辩证法
批判理论	历史实在论	交互的/主观主义, 承载价值的论述	对话/辩证法

(部分材料取自 Guba and Lincoln, 1994: 109)

(一) 实证主义

实证主义是一种最为流行的科学观, 主宰物理及社会科学的正式论述近四百年之久。在本书中, 实证主义是以维也纳学圈的主张作为主要代表。实证主义者在“本体论”方面主张“素朴实在论”(naive realism), 认为人类经由其感官所感知的外在世界才是“真正”的“实在”(“real” reality), 而且是人类可加以理解的; 因此, 在“知识论”方面主张二元论, 以“主/客”对立的方式, 获致客观的真理; 在“方法论”方面, 则是主张用“实验”操控的量化方法来验证假设, 希望能借以获得律则性的知识。

然而, 当我们以前述标准, 仔细检视此一阵营中每一位学者的学术主张时, 我们立刻可以发现: 对于本书所介绍的十七位思想家而言, 不论用什

么标准来加以分类,都不是十分恰当。事实上,这十七位思想家每一个人都都有其独特的学术主张,形塑出他个人独特的学术人格,有些人一生中的学术思想还有过一次或一次以上的重大转变。因此,读者在阅读这本书的时候,请多注意每一位学者的独特性,以及本书将他们如此分类的理由,以免犯“贴标签”的错误。

(二)后实证主义

在本书中,后实证主义是以波普的“进化认识论”(evolutionary epistemology)及其学生的思想作为代表。从20世纪中叶,他们开始批判实证主义的缺失,并提出各种不同的修正方案。在“本体论”方面,他们主张“批判实在论”(critical realism),认为外在世界中有“真正”的“实在”,但人们只能以一种几率的方式,对它作不完全的理解。职是之故,他们在“认识论”方面,主张以修正的二元论,批判学术社群所留下的传统,以接近“近似的真理”。在“方法论”方面,他们主张以批判的方法,从事理论建构的工作,再以实验操控的方法来“否证”假设。因此,他们并不排除使用质化的研究方法。

此一部分所介绍的思想家,最值得注意的是库恩和劳丹。劳丹主张“实用主义”;严格说来,库恩是科学史家,而不是科学哲学家。他在“本体论/知识论/方法论”方面并没有什么特定的主张,和本书所介绍的另外两位科学史家拉卡托斯和法伊尔阿本德(P. Feyerabend)有很大的不同。尽管他们各有其哲学立场,不过库恩、拉卡托斯、法伊尔阿本德和劳丹等四人都可以说是“科学历史主义”(scientific historicism)者。

(三)结构主义

本书中所要介绍的结构主义包括列维-斯特劳斯的人类学结构主义、皮亚杰的心理学结构主义和福柯的“后结构主义”。在“本体论”方面,他们主张“间接实在论”,认为经由感官经验所认识到的“实在”,并不是“真正的实在”,唯有用针对个案的临床实验或结构主义的方法,找出表面现象下的

“深层结构”，才能获致“深远的实在”。结构主义者所处理的对象主要是反映人类心灵结构的语言材料，他们在“认识论”方面虽然采取了“客观主义”的立场，但是在“方法论”方面，经常以与研究对象进行交互作用的方式进行研究。

在本书所介绍的三位结构主义者之中，最值得注意的是福柯。福柯本人坚决否认自己是结构主义者，有人认为他“超越了结构主义与诠释学”，有人认为他其实是批判理论家，有人则称之为“后结构主义”者。然而，从他的思想理路来看，我们还是把他分类为结构主义者。

(四) 诠释学

本书所谓“诠释学”及“批判理论”两部分所介绍的学者之中，胡塞尔还努力要追求现象之后的本质，企图使其现象学成为“严格的科学”(rigorous science)；除此之外，海德格尔、伽达默尔、哈贝马斯三人都不走“客观主义”的道路，对追求客观的知识不感兴趣，都不能说是“科学哲学”家。不仅如此，在“诠释学”这一部分所介绍的三位学者之中，胡塞尔的现象学和海德格尔的存在哲学对诠释学的发展虽然有过重大贡献，但其思想理路自成格局，不能说他们就是诠释学者。可是，因为这两位学者在近代诠释学的发展中占有举足轻重的地位，也因为要说明三人之间思想传承的关系，本书还是把他们放在一起介绍，请读者特别注意。

在“本体论”方面，诠释学主张“唯名论”或“相对主义”(relativism)，认为在每一个地方生活的人们都可以建构出他们所特有的“实在”。在“方法论”方面，他们主张以互为主体的交互方式，用诠释的(hermeneutical)或辩证的(dialectical)方法，创造出主观的知识。

(五) 批判理论

在本书中，批判理论的代表人物，除了哈贝马斯之外，还有福柯的“后结构主义”(post-structuralism)。在“本体论”方面，他们主张“历史实在论”

(historical realism),认为人类社会中所所谓的“实在”,其实是由社会、政治、文化、经济、种族以及性别价值所形塑而成的一种“虚拟的实在”(virtual reality),是在时间的长河中慢慢凝固而成的。因此,在“方法论/认识论”方面,他们也主张以互为主体的交互方式,用“对话/辩证”的方法,获致一种承载有价值(value-mediated)的主观知识。

本书最后一章所提出的建构实在论,是由维也纳大学哲学系教授华尔纳最先提出来的,近年来,他邀集了许多不同领域的学者,组成了“维也纳学派”(Vienna School),积极推广建构实在论的哲学思想,哲学家沈清松教授也曾经参与他们的讨论,对于建构实在论的发展有相当大的贡献。直至今日,建构实在论的发展还没有完全定型,还有很大的发展空间。从本书的介绍中,我们将可以看出它企图整合“客观/主观”两种截然不同的研究途径,我们可以视之为科学哲学的一个新起点。

参考书目

朱敬一:《经济学学术研究的本土化与现代化》,1998

高宣扬:《实用主义与语用论》,台北,远流出版公司,1994

黄光国:《心理学本土化运动中的世界观:论“以牛刀切头发”》,载《本土心理学研究》,第4期,380~413页,1995

黄光国:《多元典范的研究取向:论社会心理学的本土化》,载《社会理论学报》第2卷,第1期,1~51页,1999

杨中芳:《回顾港台“自我”研究:反省与展望》,1991

杨中芳、高尚仁编:《中国人、中国心:人格与社会篇》,15~92页,台北,远流出版公司,1991

杨国枢:《小学与中学生自我概念的发展及其相关因素》,417~453页,载《中国儿童行为的发展》,台北,寰宇出版社,1974

杨国枢、文崇一主编:《社会及行为科学研究的中国化》,1982

萧新煌、张笠云:《对国内社会学经验研究的初步反省:现实建构、理论与研究》,1982

瞿海源与萧新煌编:《社会学理论与方法研讨会论文集》,1982

Burrell, G., & Morgan. G. (1979), *Sociological Paradigms and Organizational Analysis*. New Hamisphire: Heinemann Educational Books.

Guba, E. G., & Lincoln, Y. S. (1994), Competing paradigms in qualitative research. in N. K. Denzin and Y. S. Lincoln(eds.), *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage Publications, pp. 105 – 117.

Henry, P. (1986/1993), Indigenous religion and the transformation of peripheral society.

林本炫编译:《宗教与社会变迁》,63 ~ 97 页,台北,巨流图书出版公司

Lakatos, I. (1978/1990), History of science and its rational reconstructions, *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge: Cambridge University Press.

于秀英译:《科学史及其合理重建》,载《科学研究纲领方法论》,157 ~ 217 页,台北,结构群

Laudan, L. (1977/1992), *Progress and Its Problems: Toward a Theory of Scientific Growth*. London: Routledge & Kegan Paul.

陈卫平译:《科学的进步与问题》,台北,桂冠图书公司

Popper, K. (1972/1989), *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Oxford University Press.

程实定译:《客观知识》,台北,结构群

社会科学的理路

第一篇

维特根斯坦的语言哲学

在“绪论”中,作者指出:本书的结构分为两大部分,前半部分“自然科学的哲学”包括“实证主义”和“后实证主义”,后半部分“社会科学的哲学”包括“结构主义”、“诠释学”与“批判理论”。在开始进入本文之前,我们必须先介绍一位语言哲学家维特根斯坦。维特根斯坦生长在 20 世纪初期人文荟萃的维也纳,他一生的哲学思想有极大的转变,前期维特根斯坦哲学促成了逻辑实证论的发展,后期维特根斯坦哲学则为社会科学的思潮奠定了基础。因此,本书第一部分将以两章的篇幅,分别介绍维特根斯坦的逻辑哲学论和语言游戏论。

任何一种重要的哲学思想,都是在一定的文化和历史脉络下产生的。维特根斯坦哲学亦不例外。然则,维特根斯坦究竟是在什么样的背景下形成其哲学思想的呢?他的语言哲学又如何对实证主义产生影响?要回答这些问题,我们要先了解他当时所处的历史和文化背景。

一、观念论与经验论

“实证主义”(positivism)一词,是社会学家孔德(Auguste Comte, 1798—1857)在 18 世纪率先提出来的一个概念。然而,作为“实证主义”之基础的“经验主义”,在西方哲学里,却有着极其长久的历史。在西方哲学史里,关于认识世界中所存在事物之方法论(methodology),一直存有“经验论”和“观念论”两种不同的主张。

在西方哲学史里,主张“理念论”(idealism)的柏拉图(Plato)认为,世界中事物的形相并不是固定不变的,人类对于个别事物的知觉也必然是不完整的,所以人也不能由此而获得永恒之知识。能够作为永恒知识之基础者,不是个别的事物,而是人类从众多个别事物抽象出来的“形式”(forms)或“理念”(ideas)。“形式”等于客观的实在,是永恒存在而不变的;现实存在者则是“形式”所彰显出来的主观假相,只有相对的性质。更清楚地说,人类赋予同一名称的同一类事物,都具有共同的“形式”,人类知觉到的个

别事物,不过是这些“形式”不完整的复制品而已。

柏拉图的学生亚里士多德(Aristotle)则完全反对这种说法。柏拉图的思想赋予神话和诗歌很高的地位,表露出一種神秘主义的倾向;亚里士多德所关切的却是“确定的知识”。他所提出的“经验论”(empiricism)认为,人必须以感官经验为基础,来发展知识,只有感官所感受到的经验才是实在的。事物的“共相”是存在于事物之中,而不是以“形式”或“理念”的方式,存在于事物之外。“形式”应当是人类所感觉到之事物的内在本质(the immanent essence),离开个别事物,别无独立存在的“形式”可言(傅伟勋,1965)。科学家的任务是要“发现”事物自然而且实在的本质,而不是要将他们“建构”出来。

二、实证主义的兴起

16世纪文艺复兴运动发生之后,许多欧洲哲学家,像贝克莱(Berkeley)、休谟(Hume)和牛顿(Newton)都采取了经验论的立场,认为人应当将其知识限制在可观察的范畴之内。科技的进步使欧洲弥漫着一股科学主义(scientism)的风潮,相信科学能够回答所有的疑问,解决所有的问题。到了19世纪,法国社会学家孔德首先提出“实证主义”(positivism)一词,用以指称关于科学和历史的一种知识论和世界观(Comte, 1908/1953)。

在知识论方面,实证主义采取了一种极端经验论的立场,认为人类知识应当仅限于收集事实并找寻其间的相关,借以对世界作出正确的描述(Comte, 1855/1974)。将形而上学的猜测以及用不可见的实体来解释自然,一律予以舍弃,这才是正当的科学方法。

孔德将人类历史的发展分为三个阶段:在第一个神学阶段,人类用不可见的神或灵魂来解释自然事物;至第二个形而上学阶段,人类开始使用抽象或无法观察到的原因来解释自然;到了第三个科学阶段,人类不再以解释自然为满足,而进一步企图去描述、预测甚至控制自然;“人的宗教”(religion of humanity)也将取代基督教。

孔德的实证主义鼓舞了许多欧洲人。他的信徒们组成许多实证主义学会(positivist societies),推广实证主义的思想(Pickering, 1993)。到了20世纪初,物理学家马赫(Ernst Mach, 1838—1916)所提出的物理现象论(physical phenomenalism)主张,现象就是唯一的真实,知识的内容应当仅限于感官经验。所谓“现象背后的真实”,都是人类想象出来的,是形而上学的东西,应当排除在科学之外。科学的目的是要通过实验,展露出支配事物之法则。一旦认识到经验的优位(the primacy of experience),并将“有意义的叙述”(meaningful statements)限定在经验的范围内,我们便没有理由再去找寻支撑我们概念建构的某种更深层的“实在界”(洪谦, 1990; Kolakowski, 1972/1988);传统认为心理学研究“内在世界”而物理学研究“外在世界”的区分将变得毫无意义,科学才有统一的可能。

三、维也纳学圈与维特根斯坦

马赫的思想,对欧洲学术界产生了深远的影响。在1907年左右,数学家哈恩(H. Hahn)、社会学家诺伊拉特(O. Neurath)、历史学家克拉夫特(V. Kraft)等人开始在维也纳不定期聚会,讨论科学哲学的问题,希望解决实证论应用在数学及理论物理可能遭遇的困难。1922年,施利克应邀到维也纳讲学,他领导并召开了一次研讨会,组成了“维也纳学圈”。1926年,卡纳普应邀到维也纳大学任教,两年后,维也纳学圈组成“马赫学社”(Ernst Mach Society),他本人则出版了《世界的逻辑架构》一书,成为“维也纳学圈”的讨论主题。翌年,“维也纳学圈”出版《科学的世界观:维也纳学圈》,使其声名大噪,赢得国际学术界的普遍注意。

在维也纳学圈发展之初,维特根斯坦的第一本著作产生了相当大的影响。维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)是奥地利人,有犹太血统。大学时代,开始对数学和逻辑产生浓厚兴趣,曾受业于罗素,受罗素思想影响极大。当时实证论者最感困惑的问题之一是:数学知识一向是大家认为最精确、

最系统的一门学问,然而,我们应当如何用实证方法来实证数学知识?

罗素在其名著《数学原理》一书中,将数学化约成为恒真语句(tautology),认为数学定义来自约定俗成,数学的真假,取决于定义的互相涵摄;数学本身只有形式,没有内容,所以不需要实证。维特根斯坦继承了罗素的这种想法,从1913年起,潜心写作,五年后完成《逻辑哲学论》一书,于1921年以德文刊登在《自然科学年鉴》之上。翌年,其德英对照版本在伦敦出版。五年后,张申府(1927,1988)将其译成中文,题为《名理论》,分两期刊登在《哲学评论》上。

维特根斯坦的这本著作对维也纳学圈产生了重大的影响,进而使得逻辑实证论在世界学术界中盛极一时。然而,就在他的《逻辑哲学论》对世界产生重大影响之际,他的思想却产生了根本的转变。转变后的思想,也同样对世界学术界产生重大影响。职是之故,本书第一章和第二章将分别介绍他的“逻辑哲学论”和“语言游戏论”。在第一章中,并将对维特根斯坦的生平和学术生涯作比较详细的介绍。

参考书目

洪谦:《逻辑经验主义论文集》,台北,远流出版公司,1990

傅伟勋:《西方哲学史》,台北,三民书局,1965

Comte, A. (1855/1974), *The Positivistic Philosophy*, trans. and condensed by H. Martineau. New York: AMS Press.

Comte, A. (1908/1953), *A General View of Positivism*. Stanford, Calif.: Academic Reprints.

Kolakowski, L. (1972/1988), *Positivist Philosophy*. Harmondsworth: Penguin Books.

高俊一译:《理性的异化:实证主义思想史》,台北,联经出版公司

Pickering, M. (1993), *Auguste Comte: An Intellectual Biography*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

第一章 逻辑哲学论

第一节 维特根斯坦的学术生涯

维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein, 1889—1951)生于维也纳,曾祖父是犹太人,父亲是奥匈帝国的钢铁大王,生有五男三女,维特根斯坦为其幼子。由于父亲对子女要求甚严,致使家庭悲剧一再重演:他的两个哥哥相继自杀,第三个哥哥在第一次世界大战时入伍服役。在一次战争失败后,为避免被俘而自杀。四哥在战争中失去一只胳膊。维特根斯坦在一生中,也曾经许多次产生过自杀的念头,幸好在哲学中找到了精神的慰藉。

一、教育背景

维特根斯坦的父亲很重视对子女的教育,因此,在家中,维特根斯坦受过良好的启蒙教育,直到十四岁,才进入普通中学读高中。因为父亲希望他将来当工程师,成为一位工业家,1908年,他进入英国曼彻斯特大学修习航空学。在钻研数学的过程中,他读了罗素写的《数学原理》(1903),深深为其所吸引,而去选修罗素的逻辑课程。每次下课后,他都会去找罗素,用他当时还不太熟练的英语和罗素辩论,使罗素对他有很高的评价。

1912年,维特根斯坦听从罗素的劝告,正式在三一学院注册,攻读哲学,并且和罗素建立了亦师亦友的亲密关系。当时罗素大他十七岁,他们

两人经常在一起,讨论哲学中亟待解决的关键性问题,罗素让维特根斯坦获得许多启示;维特根斯坦尖锐的批评对罗素的思想发展也产生了深远的影响。1913年,罗素在撰写题为《知识论》的一部重要著作时,曾经因为维特根斯坦的批评,而一度中止其写作计划。1918年,罗素在创立其逻辑原子主义的讲演稿中,一开始便宣称,“以下讲演,主要是在解释我的朋友和以前的学生维特根斯坦的思想。”

1914年,第一次世界大战爆发,维特根斯坦自愿加入了奥匈帝国军队。有人说他是一个狂热的爱国者,他自己却说,上战场是一种蛮好的自杀方式。1918年,他被送到南线作战。同年10月,南线奥匈军队崩溃,他被俘之后,被送到意大利南部的战俘营里。

二、撰写《逻辑哲学论》

从1914年起,维特根斯坦开始把自己构思“逻辑哲学论”的思想,随时记录在笔记本中。即使是在战争期间,也没有放弃这项工作。在战俘营中,维特根斯坦经由红十字会的协助,把他的手稿寄给罗素。那时候,罗素因为鼓吹反战,被英国当局囚禁了八个月,他在狱中也写了一本书,即《数学哲学导论》。他收到维特根斯坦的手稿之后,把自己写的书也寄给维特根斯坦,两人约定:等维特根斯坦恢复自由之后,再见面讨论彼此的著作。

第一次世界大战结束后,1919年,维特根斯坦被遣送回国。他的家庭却已经支离破碎。战争期间,他的叔叔逝世了,两个哥哥也一死一残。他从家中继承了一大笔遗产,足以使他成为当时欧洲最富有的人之一。然而,他因为在战俘营中读了托尔斯泰所著的《福音书简介》,向往书中所描述的朴素自然的生活和伦理,而宣布放弃所有的遗产。他和罗素约定在荷兰海牙见面,结果他却连买车票的钱都几乎付不出。

1919年12月,两人终于在海牙见面了。维特根斯坦用了一个星期的时间,向罗素逐段逐句解释他的著作,罗素却不完全接受他的论点。那时

有一家出版公司愿意出版这本书,他们要求罗素写一篇序言,代为推荐。可是,维特根斯坦看到罗素写的长篇序言之后,认为罗素完全误解了他的观点,而大为不满。他拒绝将序言和本文一起付印,出版商也因此拒绝出版他的书。

家庭中的不幸和学术上的挫折,使维特根斯坦心灰意懒。他把《逻辑哲学论》的手稿交给罗素,任其处理,自己则于1920年跑到奥地利东南部山区的国民小学任教。维特根斯坦过去从来没有接触过下层社会,他怀着托尔斯泰式的理想,献身国民教育,但他的理想很快就破碎了。当地的居民狭隘而闭塞,与学者型的维特根斯坦格格不入。他工作勤勉、负责,对学生品德的要求严厉,引起一些家长的不满。他们上法院控告维特根斯坦体罚学生。他因此愤而离职,并于1926年4月回到维也纳。

当维特根斯坦在小学教书的时候,他的思想却意外地在哲学界传扬开来。罗素以他的名望,替他解决了手稿的出版问题。1921年,《逻辑哲学论》在著名化学家和哲学家奥斯瓦尔德(Oswald)主编的《自然哲学年鉴》上发表;第二年,它又被翻译成英文,获得了学术界的普遍重视。当时的维也纳有一批杰出的学者,以施利克为首,组成了著名的“维也纳学圈”,其中心思想是要从自然科学的领域中,把形而上学驱逐出去,以实现哲学科学化的理想。施利克仔细阅读《逻辑哲学论》之后,大为振奋,认为这本书是“逻辑实证主义的宣言书”,将之推崇为新科学世界观的典范。1924年,施利克写信给维特根斯坦,试图和他建立联系。维特根斯坦回到维也纳之后,施利克又邀请他参加维也纳学圈的活动。

但是,维特根斯坦仍然没有从事哲学研究的热情。他虽然拒绝参加维也纳学圈的正式活动,但在1927年至1929年这两年间,与学圈的成员施利克、卡纳普、费格尔(Feigl)、魏斯曼(Waismann)等人交往甚密,并对学圈成员的思想产生了重大影响。

三、构思《哲学探究》

1929年6月,维特根斯坦以他的《逻辑哲学论》,通过剑桥大学的论文答辩,获得博士学位,并被聘为三一学院研究员。从1929年到1936年这段时间内,他一面讲授伦理学、语言哲学以及逻辑学等课程,一面从事研究工作。他的朋友拉姆西(Frank Ramsey)和剑桥的另一名教师经济学家斯拉法(P. Sraffa),则经常和他讨论《逻辑哲学论》中的观点。他们对书中某些重要论点提出了非常中肯的质疑和批评,促使维特根斯坦不得不重新思考《逻辑哲学论》所探讨的问题,以及他对这些问题所提供的答案。

1936年,维特根斯坦一度考虑移居苏联,后来苏联政治局势恶化,他不得不放弃这个计划。1936年至1947年的大部分时间里,他蛰居在挪威一间小屋里,开始构思其后期哲学的著作《哲学探究》。他一直写到1948年,这本书才宣告完工。在这本书的前言中,他写道:“自从十六年前,我重新从事哲学研究以来,我不得不承认我的第一部著作存在着严重的错误。对于这一点,拉姆西对我的思想所作的坚定而有力的批评,是大有帮助的;这种帮助究竟有多大,我自己几乎都无法作出判断。在拉姆西生命的最后两年(1928年和1929年),我和他曾经针对这些思想进行过无数次的讨论。除此之外,多年来本校教师斯拉法先生对我的思想不断的批评,对我的帮助更大。我要将这本书最重要的思想,归功于这种刺激。”

在这本书中,他提出了“语言游戏”的重要理论。他有关语言哲学的两本著作《逻辑哲学论》和《哲学探究》,对世界学术思潮都产生了重大的影响。

1951年4月,维特根斯坦因为罹患癌症而与世长辞。他生前最后的话语是:“告诉人们,我度过了美好的一生。”

第二节 世界的逻辑结构

《逻辑哲学论》是以一种近乎格言式的命题写成。全书包括七类第一级次的命题,这七大类的命题又涉及三个不同的领域:第一个和第二个领域分别涉及“世界”和“语言”,第三个领域则涉及不可说的“神秘之物”。

在第一个和第二个单元里,他首先描绘出世界逻辑结构的总图(见图1-1),在第三、第四、第五、第六单元里,他经由分析语言的逻辑结构,划分了语言和思想的界限,它同时也是世界的界限。在语言这一边,基要命题是由名称所组成,一个名称指谓一个对象;在世界这一边,维特根斯坦假设,世界有一个固定的逻辑结构,形成先验的世界秩序。

一、原子事实

在《逻辑哲学论》一开始,维特根斯坦便断言:“世界就是所发生的一切。”(T1),在世界中发生的是一个一个的事实,因此,他又说:“世界是事实的总和,而不是事物的总和。”(T1.1)事实(fact)是发生在某一时间和空间里的事件,它是由一系列的事物的不同状态(state of affairs)所组成的。事物的每一个状态,都是一个事实的组成单位,它也可以称为“原子事实”(atomic fact)。“原子事实”是指一系列事物的状态,它们组合成人们所观察到的事实,就像原子组成分子一样。由于原子事实是最简单的事实结构,它不能再由其他的事实所构成,因此,“原子事实是彼此独立的”(T2.061),“我们不能从一个原子事实的存在或不存在,推知另一个原子事实的存在或不存在”(T2.002)。

“意义”是命题正确和错误的先决条件。在肯定或否定一个命题之前,它必须先具备意义。有意义的命题可以包括真命题和假命题,无意义的命题则是既不为真亦不为假的命题。

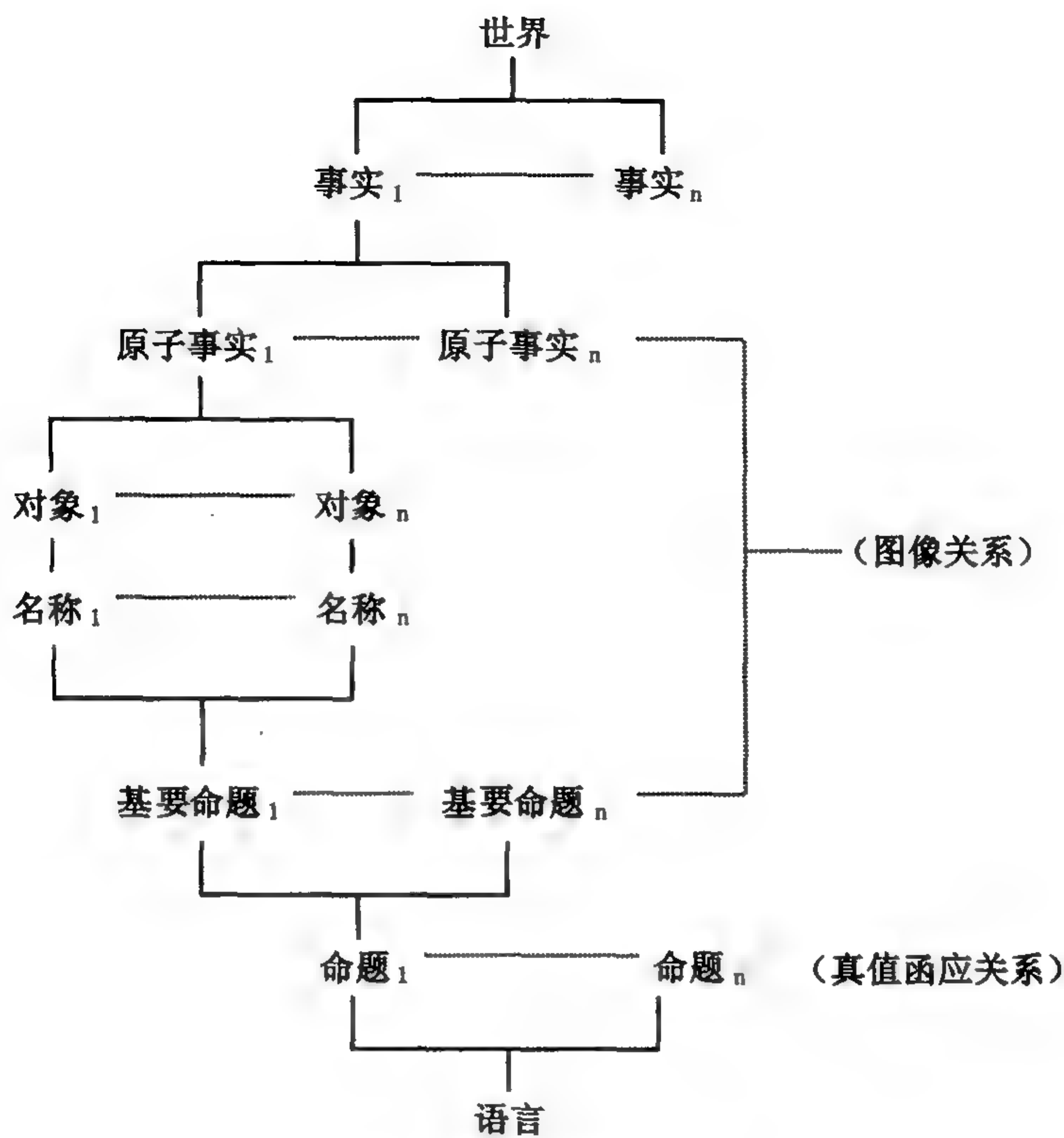


图 1-1 《逻辑哲学论》中世界与语言之间的关系
(取自陈荣波,1982:70)

二、逻辑结构

经验可以告诉我们,在有意义的命题中,哪些是正确的,哪些是错误的。但是,经验无法区辨命题是否有意义。唯有逻辑才能作出这样的分辨:如果一个命题具有一定的逻辑结构,它就是有意义的;反之,它就是无意义的。然而,语言的逻辑结构到底是什么?为什么它能够决定命题的意义?

维特根斯坦说:“逻辑是世界的镜子。”(T6.13)“事实(fact)是由原子事实(atomic facts)所构成”(T2.034),而“原子事实是对象(事物、实体)的结合”

(T2.01)。换句话说,原子事实是事物在一定空间和时间内的状态。由于每一事物都是处在不断变化之中,我们不能研究事物的静止状态。然而,逻辑所要研究的也不是事物变化的具体状态,逻辑分析所要揭示的是一系列“原子事实”构造成“事实”的方式。

世界虽然是由千变万化的事物所组成,但这些事物是依照它们的内在属性结合在一起。逻辑所反映的不是事物的具体形态、性质和变化,而是事物的联结方式。值得强调的是,逻辑所反映的事物的结合方式,并不是自然科学所描述的事物之间的因果关系。这一类的自然规律,只适用于特定范围内的事物;事物之间的逻辑联系却是普遍适用的。逻辑和自然科学不同,我们不需要靠经验来证实事物之间的逻辑联系,我们只要有思维的能力,就可以把握住事物之间的逻辑联系。就这个意义而言,事物之间的逻辑联系是先于经验而存在的。这种事物之间先验的必然联系,就是世界的逻辑结构。

三、简单对象

从科学的观点来看,日常事物都可以继续分解为分子、原子乃至基本粒子。逻辑分析也是要把“原子事实”分解到不能再分解的单元。但是,这种不能再分割的单元,不是物理学家们所说的分子或基本粒子。逻辑分析所能达到的最终结果,维特根斯坦称之为“简单对象”(simple object)。在这个先验的世界秩序中,“简单对象是构成世界的实体”(T2.021),是“原子事实的构成成分”(T2.024),是构成原子事实、事实乃至世界的终极结构元素;不管发生什么事情,都不会发生改变。

维特根斯坦一再强调:“简单对象”是“逻辑原子”,而不是“物理原子”;简单对象的属性是逻辑属性,而不是物理属性。它的属性是从逻辑思维中推导出来的,而不是借由实验方法观察得到的。简单对象在空间、时间和颜色各方面,都有一定的形态,每一个简单对象都必然和其他简单对象结

合在一起,世界中一切事物的状态,都是简单对象不同组合方式的表现。原子事实是由简单对象所构成的,是简单对象一定的方式的组合。“原子事实是一群简单对象的一种组合。”(T2.01)

对象的配置构成原子事实(T2.03),
在原子事实中对象彼此处于确定的关系中(T2.031),
对象在原子事实中结合在一起的方式,就是原子事实的结构(T2.032)。

简单对象数量的增减和性质的变化,造成此一原子事实有关之事物状态的变化;当这种组合分散之后,这一事物也随之消亡。但是,简单对象自身并不消亡,它们又和其他简单对象结合,成为新的事物。维特根斯坦因而断言:“简单对象是不变的、永固的;它们的组合却是变化和不稳定的。”(T2.0271)

四、逻辑原子主义

总而言之,维特根斯坦把世界的逻辑结构分为三个层次:在第一层次,他把世界看成是事实的总和;在第二层次,他把事实分解为由一系列原子事实所构成的事物;在第三层次,每一原子事实又是一群简单对象的组合。

这种把世界的基质看做逻辑原子的观点,通常称为“逻辑原子主义”。这种学说和古希腊哲学或现代物理学的原子理论均不相同,它强调的是逻辑思维的必然性,而不是物理对象可感觉或可观察的现象和属性。维特根斯坦的学说运用现代逻辑,把逻辑原子的结构,用逻辑函数表示出来。这种表达方式,把原子逻辑主义的世界观和对语言逻辑结构的分析联结在一起,两者互为表里,相辅相成,成为同一问题的两个面向。他在描绘世界的逻辑结构之后,随即进行语言的逻辑分析,以发展其逻辑原子论的世界观。

第三节 逻辑图像论

维特根斯坦认为语言的主要作用是要对事物作描述。语言提供给我们的是描绘世界的图像(picture)。图像之所以能够反映现实,是因为两者具有某些相似之处。但是,语言是由符号构成的,而世界是由事物组成的。语言既然有描述世界的作用,它就必然具有类似于现实世界的性质。维特根斯坦所要阐明的是:语言和世界具有同样的逻辑结构。

一、逻辑图像

逻辑图像论的主要目的是要说明,语言是描绘世界的图像,每一命题又是描述一个事实的图像。一个图像要描述事实的一种现象,必须满足两个条件。

首先,图像的每个组成部分和外界现象的每一组成部分,有一一对应的关系。这种对应关系,维特根斯坦称之为“图像关系”(pictorial relationship):

图像关系存在于图像的要素与事物的对应之中。(T2.1514)

这些对应关系是图像联系现实的触角。(T2.1515)

其次,逻辑结构隐藏在语言和事物的深处,逻辑分析就是将此一结构揭示出来的唯一方法。只要我们对语言和现实事物作同步的逻辑分析,最后一定会发现两者之间有相应的逻辑结构。把这个结构揭露出来之后,我们便可以知道如何正确地使用语言,构造命题来描述世界中的事实。

如果一个图像的形式是逻辑的形式,它就称为逻辑图像(T2.181),

每一个图像都是逻辑图像,但并不是所有的图像都是空间的图像(T2.182)。

在上述命题中,“所有的图像都是逻辑的图像”是《逻辑哲学论》的中心论点之一。按照这个观点,人类各式各样的表达方式,都可以看成是逻辑结构图像来加以研究。可是,在各种形式的图像中,维特根斯坦最关心的是语言。

二、基要命题

维特根斯坦企图用逻辑图像的概念,来解决语言如何反映现实的问题。在他看来,语言必须借由命题来描述事实,倘若“命题”和“事实”之间存在着图像关系,则构成命题的语言和构成事实的要素,不仅要有一一对应的关系,而且,两者还要有同样的逻辑结构。由于每一事实都是由一系列的原子事实所组成,描述事实的命题,也是由同样数量的一系列语言单位所组成。每一个这样的语言单位,都对应于一个原子事实,并描述该一原子事实。由于它们是组成命题的基本单位,所以维特根斯坦称之为“基要命题”(elementary proposition)。

在维特根斯坦的前期哲学中,基要命题占据十分重要的核心地位。维氏虽然认为我们可以用语言来描述世界,但其中只有“基要命题”与世界有直接的关联。一个基要命题代表一种事物的状况(state of affair)。它们的真假不取决于别的命题,而是取决于事实;其目的在于论断事况或原子事实(atomic facts)的存在或不存在。

就其逻辑结构而言,所有的基要命题都是互相独立的,“任何一个基要命题,都不能从其他基要命题中推演出来”(T5.134);不仅如此,就其意义关联或因果关系而言,它们也应当是互相独立的,“一个基要命题之为基要

命题,其标志是任何基要命题都不能与它互相矛盾或互相排斥”(T4.211)。

也正因为“命题是对原子事实的描述”(T4.023),它才可以是真的或是假的。“命题描述原子事实的存在或不存在”(T4.1),如果原子事实存在,那么基要命题是真的,它描绘了“正事实”(positive fact);如果原子事实不存在,那么基要命题便是假的,它描述了“负事实”(negative fact)。在这些原子事实中,任何组合都可能存在,其余的则为不存在;原子事实的存在和不存在都是实在;实在包括正事实和负事实。

三、简单名称

最简单的命题(即基要命题),断言一个事况的存在(T4.21),

一个基要命题是由名称所组成,它是诸名称的联结(T4.22)。

如果一个基要命题为真,则此一事况存在;如果基要命题为假,则此一事况不存在。(T4.25)

“在命题中,名称代表对象”(T3.22),“一个名称意指一个对象,这个对象就是该名称的意义”(T3.203)。它是构成一切命题的终极材料,是纯粹非复合性的,是语言的终极构成元素,也是最简单的符号。“命题符号的元素【名称】对应于思想的对象”(T3.2),人们只能用名称指称对象,而不能以之描述事实。能够描述事实的,是命题或基要命题。不仅如此,名称也不能独立于命题或基要命题而存在,“只有在基要命题的结合中,名称才能出现于命题中”(T4.23);“只有在命题的关联中,一个名称才有意义”(T3.3)。

维特根斯坦一再强调:简单名称和基要命题只能用逻辑符号来表示,而不能用日常语言来表达。换句话说,它们是隐藏在日常语言中的逻辑图像,而不是实际运用的语言单位。日常语言是建立在感觉经验的基础之上的。在语言中,日常名词所指示的事物,都具有可感觉的自然属性,所以日常事物的名称不是一个简单符号,是一个复杂的语言单位,是由简单名称

乃至基本命题所构成的。

简单对象在某一原子事实之中的组合,对应于简单名称在某一命题中的组合。(T3.21)

维特根斯坦以逻辑图像论,建立了语言和现实世界的对应关系。依照他的构想,在“语言”和“世界”的关系之间,一方面有命题,一方面则有对应的实在;命题是实在的模型、实在的图像。现实世界是由事实、原子事实和简单对象这三个层次组成的。语言也包括了对应的命题、基本命题和简单名称等三个层次。“一个名称代表一个事物,另一个名称代表另一个事物,它们像一幅栩栩如生的图画,彼此结合成为整体,描绘了原子事实。”(T4.0311)

第四节 真值函数论

原子事实是按照特定的逻辑结构组成事实,与其相对应的基要命题,也是在一定的逻辑结构中组成命题。这种逻辑结构,可以用数理逻辑中的真值函数关系表达出来。因此,维特根斯坦提出了他著名的真值函数论:“命题是基要命题的真值函数。”维特根斯坦在《逻辑哲学论》中最重要的论点之一是,任何命题都可以经由逻辑分析而成为基要命题的真值函数。“真值函数”是弗雷格(G. Frege)和罗素最先提出的概念。在数学中,函数是表示两个变量之间的关系。例如 $y = f(x)$ 的公式表示: y 是 x 的函数。在上述函数关系中, y 的函数值是由自变量 x 的值所决定的。对于每一个 x 的定值,都有一个 y 与之对应。

弗雷格和罗素首先把函数的概念,从数学领域扩展到语言分析领域。他们主张:一个命题的意义和构成此一命题之分命题的意义之间,也存在

着函数关系。更清楚地说,一个命题正确与否,是由该命题之分命题的正确与否所决定的。这里所说的命题,包括用符号表示的逻辑命题或数学命题,也包括用文字表示的日常语言中的命题。

一、真值表

维特根斯坦继承了这样的想法,他提出了一种真值表(truth table),借以判断用连接词连接起来的命题之真假。他认为一切(合成)命题的真假值,取决于其构成之基本命题的真假值。在真值表中,逻辑的命题是一种恒真句,它并不反映事实,而只是表达真值的可能性,用以显示语言和世界的形式。由于逻辑命题缺乏事实内容,“它们并不‘处理’什么”(T6.124),“逻辑命题无所言说,它们是分析命题”(T6.11),因此,语言的逻辑结构是先验的;“逻辑先于一切经验”(T5.552)。

倘若总命题以符号 p 来表示,两个分命题分别以 q 和 r 来表示;如果总命题 p 的正确或错误,取决于分命题 q 和 r 的意义,那么 p 就是 q 和 r 的真值函数。真值函数关系有许多种,其中最基本的有并列、选言、否定、蕴涵、等值等。在数理逻辑中,这些关系通常是用下列符号来加以表示:

并列:“ \cdot ”或者“ \wedge ”,相当于日常语言中“和”、“以及”、“并且”等表示并列关系的联结词。

选言:“ \vee ”,相当于日常语言中“或者”、“不是……就是”等表示选择关系的连词。

否定:“ \sim ”,相当于否定词。

蕴涵:“ \rightarrow ”,相当于日常语言中“如果……则”、“既然……则”等关联词。

等值:“ \equiv ”,相当于“等于”、“相同”等词。

运用逻辑符号,我们可以对一个命题的真假进行真值函数的分析。表 1-2 列出了一些例子。在表 1-2 中,第一列是维特根斯坦所说的恒真句,第二列是 P 命题本身,第三列是 P 命题的否定,第四列是矛盾句。

表 1-2 一个基要命题的真值函数表

	P 的真值函数有四种			
	1	2	3	4
P	$(P \vee \sim P)$	P	$(\sim P)$	$(P \cdot \sim P)$
T	T	T	F	F
F	T	F	T	F

(取材自陈荣波,1982:102)

为了用真值函数关系来进行日常语言的分析,维特根斯坦先将原子事实的存在或不存在区分为两种,它们存在的状态构成了正事实(positive fact);它们不存在的状态则是负事实(negative fact)。他认为逻辑学家和自然科学家不同,他们的任务并不是要说明哪些事实存在,哪些不存在;或者证明哪些命题是正确的,哪些是错误的。逻辑学所研究的是所有可以想象出来的事实,这些事实一部分是现实中存在的“正事实”;另一部分在现实中并不存在,但在过去或将来可能存在的“负事实”。逻辑的任务就是研究事实存在与不存在的所有可能性,解释并说明所有可能出现的事实:

逻辑研究的是每一种可能性。逻辑研究的对象是全部的可能性。
 (T2.0121)

一个事实存在和不存在的可能性的总和,与构成此一事实之原子事实的数目有关。每个原子事实都有存在或不存在的两种可能性:如果一个事实是由 n 个原子事实所组成,这个事实存在或不存在的可能性,等于 2^n 。例如,两个原子事实可以组成 $2^2 (= 4)$ 个正事实和负事实;三个原子事实可

以组成 $2^3 (= 8)$ 个正事实和负事实。维特根斯坦用数学公式表达出这样的想法：

n 个原子事实具有 $K_n = \sum_{v=0}^n \binom{n}{v}$ 个存在和不存在的可能性。在这些原子事实中,任何组合都可能存在,而其余的则为不存在。(T4.27)

维特根斯坦以数理逻辑中的真值函数表为基础,用基要命题的真值函数,来表示一个事实存在和不存在的可能性。譬如:在表 1-3 中,基要命题 p 、 q 和 r 分别陈述三个原子事实,表中 T 表示正确(true),F 表示错误(false),这个表列举了三个基要命题以“并列”关系组合起来的全部可能性。由其结果可以看出这三个基要命题的真值函数是由一个正确命题、七个错误命题所组成的;我们也可以说,这三个原子事实以“并列”方式,组成了一个正事实和七个负事实。

同样的,两个原子事实 p 和 q 以“选言”的方式组成一个事实,该事实存在和不存在的可能性,可以用表 1-3 的真值函数表来加以说明:由表 1-3 可以看出,在这种情况下,我们可以得到三个正事实和一个负事实。

表 1-3 真值可能性

p	q	r	$p \cdot q \cdot r$	p	q	$p \vee q$
T	T	T	T	T	T	T
F	T	T	F	F	T	T
T	F	T	F	T	F	T
T	T	F	F	F	F	F
F	F	T	F			
F	T	F	F			
T	F	F	F			
F	F	F	F			

二、逻辑空间

从真值函数表可以看出每一个命题只是在陈述基要命题许多种可能组合中的一种。所有基要命题以不同逻辑函数关系组成的全部可能性,称做逻辑空间(logical space)。“逻辑空间”是由无数空间点所组成的,它包括了一切存在的事况与不存在的事况,是基要命题以不同逻辑函数关系组合的全部可能性。在逻辑空间中,一个命题决定一个位置,“几何和逻辑中的每一位置,就是一个存在的可能性”(T3.411),但全部的逻辑空间必须先于命题而存在。

一个命题仅规定逻辑空间中的一个位置,但全部的逻辑空间必须先于这个命题而存在。(T3.42)

一个命题以其逻辑空间构造一个世界。(T4.023)

所谓“逻辑空间”,是指真值函数表中所显示的全部可能性。一个命题所描述的虽然只是一个事实,不过其真值函数表所显示的,却是这个事实存在和不存在的全部可能性。这些可能性的总和便是逻辑空间。

逻辑空间中的事实便是世界。(T1.17)

逻辑空间包含着正事实和负事实,但现实世界是由所有正事实构成的。除了现实世界之外,逻辑空间中还有许多可能的世界,这是我们在思维中可以想象的世界。逻辑形式显示在命题之中,我们必须靠命题的内在性质(即其逻辑形式)以及置入于其中之基要命题的真假值来描述实在。如果这个命题为真,我们便能够判断在逻辑中某一事物的状态是什么。因此,命题可以借助逻辑结构来构造世界。由于自然科学的命题,都是描述正事实的真命题,所以说“真命题的总和就是自然科学的主体”(T4.11)。

不论是真命题还是假命题,它们所陈述的都是在逻辑空间中可能存在的事实,所以都是有意义的命题。至于传统形而上学所陈述的对象,诸如“本体”、“上帝”、“终极原因”、“善恶”等等,既不是正事实,也不是负事实,它们不存在于逻辑空间当中,是思维和语言无法加以把握的。

三、划定思想的界限

在《逻辑哲学论》中,维特根斯坦开宗明义地宣称:“这本书的目的是要划定思想的界限。”(T.p.3)西方传统的思辨哲学一向是以本体、上帝、自我、世界、真、善、美等等作为主题,但西方哲学家却没有去探讨,人类的思维到底能不能达到这样的认识?在深入思索此一问题之后,维特根斯坦认为,对语言结构的分析,可以考察人类思维能力之界限。因为一切思想都必须以命题的方式表达出来,所以命题的意义就是思想的界限。凡是能够为人们思想所认识的,必然可以用“有意义的命题”表达出来;反之,就是无意义的命题。

比方说,如果有两人因为地球是“圆的”或“方的”而发生争议,他们两人的论点都是有意义的命题,因为地球的形状是认识的对象。但是,传统哲学家们所争论的形而上学问题,像“宇宙本体是精神的还是物质的”、“上帝是存在还是不存在”、“人性是善还是恶”,则超出了人类认识的界限,对于这些问题的回答,无论是肯定,还是否定,都是无意义的。因此,《逻辑哲学论》第七章只有一句话:“对于不可说的东西,必须保持沉默。”

第五节 唯我论的世界观

誉之所在,谤亦从之。当《逻辑哲学论》的发展盛极一时之际,它也开始招致各方的批评。就本书之写作目的而言,《逻辑哲学论》所受到的各种

批评中,最值得我们注意的是前期维特根斯坦哲学对于“人”所采取的基本主张,以及由此而衍生出的世界观。

一、哲学的自我

我们说过前期维特根斯坦采取了极端经验论的立场。依照维特根斯坦的观点,实在只存在于我的经验之中,在我的思想(语言)这一边,有命题;在世界这一边,则有对应的实在。“经验的实在为对象的总和所界限,这个界限又显示了基要命题的总和。”(T5.5561)换言之,命题所表达的是“我的经验”中的事实,它所描绘的是“我的经验”中的实在。这样的立场使得维特根斯坦不得不走上“唯我论”(solipsism)的道路,认为唯有自我存在,才能认识世界:

我的语言的界限意谓我的世界的界限。(T5.6)

这个世界是我的世界。(T5.62)

我就是我的世界(微观世界)。(T5.63)

然而,维特根斯坦所说的“我”,却不是心理学里能够作为思维主体的“我”,而是一种“哲学的自我”。

能思维能表象的主体是没有的。(T5.631)

自我乃由“这个世界是我的世界”而进入哲学。哲学的自我不是一个人,不是人的肉体或灵魂。它不是心理学所研究的对象,而是一个形而上学的主体;它是世界的界限,而不是世界的一部分。(T5.641)

二、世界的界限

维特根斯坦用眼睛和视野之间的关系来比喻“哲学的自我”和世界的

关系。眼睛能够看到视野中的事物,但不能看到它自己;同样,“哲学的自我”也可以观察世界、描述世界,但不能观察或描述它自身。所以维特根斯坦说:

主体不属于世界,它是世界的界限。(T5.632)

“心理学的自我”和“哲学的自我”所看到的世界是完全不一样的。对于前者而言:

人所看见的一切,都可能又是别的样子。人所描摹的一切,都可能又是别的样子。没有先天的事物秩序。(T5.634)

“形而上学的主体”所看到的世界则不然:

严格贯彻了的唯我论,是与纯粹实在论相吻合的。唯我论的我,浓缩成一个不往外延伸的点,而那与之同格的实在,则保持不变。(T5.64)

这种“哲学上的自我”就像笛卡儿“主客二元对立”哲学中的主体一样,它和作为客体的世界截然对立,以一种绝对客观的态度来观察世界。对于“哲学上的自我”或“形而上学的主体”而言,世界中的一切事实,都按照严格的逻辑法则安排得井然有序,并不依赖人的意志而产生变化:

世界并不依赖于我的意志。(T6.373)

即使我们所希望的一切都会出现,这仍可以说不过是命运的一种恩惠而已。因为在意志与世界之间,并没有一种逻辑的联系会保证这一点。而且人们所假定的物理联系自身,又绝非人所能欲求的。(T6.378)

世界的意义存在于世界之外。世界里的一切都是按照其本来面目而存在,而产生;世界之中没有价值存在。(T6.41)

三、逻辑的必然性

由此可见,维特根斯坦眼中的世界,是一种不随人的意志而转移、“依其本来面目而存在”的客观世界,而他心目中的逻辑,也是“先于一切经验的”(T5.552),“即使没有世界,也会有一个逻辑”(T5.5521)。这样的逻辑也是不以人的意志而转移的:

正如只有一种逻辑的必然性,也只有一种逻辑的不可能性。(T6.375)

结果,在描述世界的时候,人,作为“心理学之主体”的那个“能思维、能表象”的“人”(请注意:不是“哲学的自我”,也不是“形而上学的主体”)竟然消失不见了。

对于在非西方社会中从事社会科学研究的人而言,这种“主体性消失”所造成的危机,具有十分重要的含义。我们将在谈完波普所提出的“实在论”之后,再回过头来阐明这一点,请特别加以注意。

参考书目

陈荣波:《哲学分析的天才:维根斯坦^①》,台北,允晨文化公司,1982

舒炜光:《维根斯坦哲学》第1~11章,1~254页,台北,水牛出版社,1986

^① 即“维特根斯坦”。——编者注,下同

舒炜光:《维根斯坦哲学》,载《科学哲学导论》,49 ~ 73 页,台北,水牛出版社,1987

赵敦华:《维特根斯坦》,台北,远流出版公司,1988

韩林合:《维特根斯坦哲学之路》,上篇,1 ~ 106 页,台北,仰哲出版社,1994

Wittgenstein, L. (1922/1961), *Tractatus Logico - Philosophicus*, with an introduction by B. Russell, trans. by D. F. Pears and B. F. McGuinnies. London: Routledge & Kegan Raul.

张申府译:《名理论(逻辑哲学论)》,北京大学出版社,1927,1987

陈荣波译:《逻辑哲学论》,载《哲学论集》,第 12 期,1 ~ 70 页,台北,辅仁大学出版社,1974

第二章 语言游戏论

1920年至1926年间,维特根斯坦在山村当小学教师,同时编撰《国民小学生词典》,经常要用范例来解释词的不同用法,并分辨词的多重意义。教学实践与他早期的哲学发生了矛盾。他的《逻辑哲学论》主张语言是命题组成的,而命题的用法是在描述事实,其意义在于肯定或否定事实。现在他发现,语言有许多非描述性的用法,有些句子既不肯定,也不否定事实,它们不能被归结为命题。维特根斯坦逐步认识到逻辑分析的对象只涉及语言的一部分功能。语言符号也可以组合成各种有意义的语言单位,但不描述事实。描述事实只是语言的一种功能,只是词句许多种用法中的一种。以为对命题所作的逻辑分析可以揭示出语言甚至世界的整体结构,根本就是以偏概全!

对他思想造成重大冲击的另一件事,是荷兰数学家布劳威尔(Brouwer)1928年在维也纳所作的一场讲演。那次讲演的题目是《数学、科学和语言》。布劳威尔在讲演中尖锐地批评了当时思想界崇拜逻辑形式语言的倾向。他坚定地主张:日常语言是表达意愿的通常方式,而意愿的传达并不是以精确和固定的方式来进行的,所以日常语言并不一定遵从逻辑形式的规则。任何一个数学或逻辑系统的基础,像公理和定义,在本系统内都是无法被证明的,我们之所以设立这些不证自明的公理,是出自学术实践的需要,这一点必须要用日常语言来进行解释和说明。因此,即使我们构造出一个纯粹的数学系统,对日常语言也不会有所助益。我们运用日常语言可以自由表达意愿,而不受逻辑的约束。数学和逻辑体系反倒要受到日常语言的限制。

布劳威尔的演讲给了他极大的启示——逻辑的形式和结构是扎根在日常语言之中,而不是脱离日常生活和语言的先天存在;没有日常语言的运用,就不会有逻辑的产生。我们应该由语言的特征出发,来说明逻辑的起源和性质,而不是反其道而行,先构思出一个逻辑体系,再用逻辑来限定语言的用法。

第一节 世界没有本质结构

前期维特根斯坦哲学假定世界有一个本质结构,不具有任何复合性的“对象”,这种“绝对简单体”是构成世界的终极元素。对于描述事实的任何命题,我们都可以作完全的逻辑分析,将它分解成有关对象的基要命题。换言之,前期维特根斯坦关于世界具有本质结构的论点,是建立在“对象是绝对简单体”的预设之上的。

一、“简单绝对体”的批判

后来他认识到这是不折不扣的妄断。事实上,简单和复合都是相对的语词,只有相对于某种事先规定的标准,我们才能说一个事物是简单的还是复合的。同一事物在某一条件下被视为简单成分,在另外条件下则会成为复合体。“什么是实在借以构成的简单成分?什么是一把椅子的简单构成成分?是它借以拼合在一起的小木块吗?或者是分子抑或是原子?‘简单’意味着不是复合而成的。这里的关键是所谓的‘复合’是什么意思?严格来说,‘椅子的简单构成成分’是没有任何意义的。”(Wittgenstein, 1945/1953)

以往有许多哲学家偏好把“简单”这个概念加以绝对化,像笛卡儿的“实体”、莱布尼茨的“单子”、洛克的“最微量感觉”、休谟的“简单印象”,以

及他自己以前所谈的“简单物体”，都是脱离了具体环境来认识事物。“‘一棵树的视觉形象是复合体吗？它的构成要素是什么？’对于这一类的哲学问题，正确的答案要看你如何理解‘复合体’的概念（当然，这不是回答问题，而是拒斥这个问题）。”（PI.47）

在日常语言中，“简单”和“复杂”只是相对的概念，不是事物绝对不变的特征。我们在日常生活中找不到“简单对象”的例子，因为世界中没有什么绝对简单的东西。同样的事物在一定条件下被视为简单成分，在另外的条件下，却可以被看成是由其他事物组成的复合体。脱离了具体条件和语言环境，我们根本无法判断一个物体是简单的还是复杂的。

换言之，后期维特根斯坦哲学不再承认有所谓“本体论意义上的对象”，如果确实有这种东西的话，在我们的语言中，它们只能作为我们“表述的手段”，而不是“被表述的东西”。他因此而提出了“语言游戏”（language game）的概念：“说‘如果它不存在，那么就不能有名字’，恰恰等于说‘如果没有这个事物，我们就不能在语言游戏中使用它’。表面看来，似乎必须存在的东西，实际上属于语言。它是我们语言游戏中的一个范型，是我们借以进行比较的东西。断定了这点，意味着我们作出了一个重要的论断，但这还是我们关于语言游戏（或表达方式）的一个论断。”

二、奥古斯丁图画

后期维特根斯坦的主要代表著作是《哲学探究》，其主要目的是要消除传统哲学对语言的误解。这本书一开始，就引用公元前4世纪基督教神学家圣奥古斯丁在其所著《忏悔录》中有关语言的一段论述：

当长辈们说出一个事物的名称，并转向该一事物的时候，我逐渐了悟到：在人们想指示这件事物的时候，他们便发出那样的声音。人们以身体的动作表示意图时，使用的是人类的自然语言，他们的面部

表情,眼睛神态,身体各部位的动作,以及表达期待、满意、反对或回避的心情和声调。因此,当我注意到人们在不同的句子中反复使用某些词语,我逐渐理解了它们所代表的事物。当我学会说出这些词语的声音之后,我也用它们来表达自己的意见。(PI.1)

维特根斯坦对这段话的评论,很清楚地说明了传统哲学的语言观。

以上这些话为我们描绘出一幅关于人们语言本质的图画,即语言中的每一个语词都是事物的名称,句子是这些名称的组合。在这一幅语言的图画中,我们找到了下列思想的根源:每个语词都具有意义,这个意义和这个语词具有对应关系,它就是这个语词所表示的事物。(PI.1)

按照这种观点,“直接指证定义”(ostensive definition)是决定语言意义的基础。所谓“直接指证定义”,就是用直接指示事物的方式,来定义一个名称。维特根斯坦《逻辑哲学论》的特征之一,就是以直接指证定义当做语言的基础。前期维特根斯坦哲学强调意义的标准就是经验的直接证明。

依照这个标准,一个名称有没有意义,取决于它是否指示世界中实际存在的事物。将一个名称所代表的事物指示出来是界定此一名称最可靠的方法。奥古斯丁已经描绘出“直接指证定义”的基本特征:一个人用手指着一个事物,同时发出一种声音;另一个人则理解这种声音(或名称)所代表之事物,它就是这整个双向交流的过程。

维特根斯坦并不否认,“直接指证定义”是人们定义一事物之名称时常用的方法之一。在各种语言游戏中,指示事物名称是我们最熟悉的一种。每个儿童的长辈都是用这种方式,教他们日常事物的名称。使用不同语言的人初次接触时,也是用这种方法,来理解对方语言中有关名称的词汇。

三、语言游戏

然而,“直接指证定义”只是形形色色语言游戏中的一种。维特根斯坦企图用“语言游戏”的概念来强调语言和日常生活的联系,以及生活中语言运用的多样性:

“语言游戏”这个概念旨在突出一项事实:运用语言是一种活动,是一种生活方式。在下列例子中,让我们想一想语言游戏的多样性吧!

下命令和执行命令

描述某一对象的形状或测量其大小

报告一桩事件

思考一桩事件

建构并检验一个假说

用图表来表示实验的结果

编构一个故事,并把它说出

演戏

唱歌

猜谜语

编笑话,讲笑话

解出一道代数题

把一种语言翻译成另一种语言

询问、感谢、诅咒、问候、祈祷。(PI.1)

从以上林林总总的例子中可以看出:“语言游戏”的概念可以延伸到人类生活的每一个角落,涉及人们日常生活中的各项活动。在日常生活中,一种语言游戏不能替代另一种语言游戏,一种语言游戏也不能化约为另一

种语言游戏。每一种语言游戏都是同等重要的。它们都是日常语言中必不可少的组成部分。

第二节 语言没有本质结构

“语言游戏”的概念,彻底改变了维特根斯坦早期对语言的看法。前期维特根斯坦哲学将“语言”规定为由具有描述功能之命题所组成的封闭系统,认为命题是事实的逻辑图像,只有可判断其为“真/伪”的命题才有意义。现在他认识到语言有本质结构的想法,不过是我们强加给它的一种独断性要求。在语言游戏中,命题符号的用法是各种各样的,有“真/伪”可言的语言游戏,不过是众多可能游戏中的一种而已。我们日常生活中所用的语言,是由或大或小、或原始或复杂、功能各异的语言游戏所组成的开放系统,它们之间并不具有形式上的一致性,而仅具有或多或少的亲缘关系,他称之为“家族相似性”(family resemblance)。

逻辑学家所构造的语言系统,并不能用来取代人们的日常语言。名称就是通常意义下的名称,也就是一般人所说的“对象”、“事物”。在日常语言里,任何一个符号,既可以用做名称,也可以用做命题;它是如何使用,要看它所处的具体环境而定。鉴于语言游戏的实践性和多样性,他要求人们从动态的观点来考察语言的意义,并提出一个影响深远的主张。

在大多数情况下,我们可以给“意义”这个词下这样一个定义:词语的意义就是它在语言中的用法。(PI.43)

“词语的意义就是它在语言中的用法”这个口号充分说明了任何一个词语都没有固定不变的意义。它在语言中有多少用法,就有多少种意义。这个道理看起来虽然十分浅显,但它突破了各种烦琐的哲学理论。

一、逻辑图像论的批判

从希腊时期开始,“实体”便是西方形而上学中的一个中心概念。根据形而上学的实体论,世界上只有实体存在,其他的一切都是附属于实体的属性,而不是独立的实在。早期维特根斯坦提出了“逻辑原子论”主张,以每一个简单符号指示一个简单对象,本质上也是一种实体论。他后来有关“意义就是用法”的主张,彻底地摧毁了“逻辑原子论”的阵地。

前期维特根斯坦主张,语言的所有命题都可化约为基本命题,都是基本命题的真值函数。由于所有基本命题都是描述基本事实的逻辑图像,因而所有命题也都是描述事实的逻辑图像。这就是命题的一般本质。

在《哲学探究》中,维特根斯坦认识到这种观点是错误的。我们的语言并没有什么本质结构,语言中所有的命题,也不能都化约成为基本命题的真值函数。“什么是命题?在一种意义上,这个问题是由语言的语法构成规则所决定的;在另一种意义上,它又是由符号在语言游戏中的用法所决定的。”(PI.136)可是,由于我们的语言并没有什么严格而清楚的语法构成规则(PI.102);命题在语言游戏中的用法又是各种各样的。因此,我们不能说只有“真/假”可言的东西才是命题;我们也不能说只有能作为事实的逻辑图像,或具有描述功能的东西才是命题。事实上,并不是所有命题都是事实的逻辑图像,也不是所有的命题都在描述事实,或传达有关事实的思想。比方说,第一人称感觉命题(像“我牙疼”)就不是在描述或传达有关“事实”的叙述。它们是“疼”之感觉原始而自然的表达(如呻吟、哭喊、扭曲的脸部等)(PI.244)。

二、逻辑形式语言的批判

由此可见,前期维特根斯坦所谓的“名称”和“基本命题”并不存在。不

仅如此,即使它们存在,我们也不能将所有的命题都化约成为基要命题的真值函数。换言之,我们在日常生活中所用的语言根本没有“本质结构”,或所谓的“真值函数结构”。

前期维特根斯坦之所以要将真值函数结构强加于日常语言之上,主要是受惑于现代逻辑构造形式语言系统的辉煌成就。可是,现代逻辑学家在构造符号逻辑系统时,只是想要在数学上应用它,并没有想要用它来表示实际的事态。他们所构造的形式语言系统,并不能用来代替人们的日常语言。他们构造形式语言系统的方法,也不能用来分析日常语言的逻辑结构。日常语言中有一部分命题确实有真值函数的结构,但我们不能因此断言整个日常语言都具有这样的结构。

依照前期维特根斯坦的观点,语言的本质隐藏在其表面形式之下,只有借助于逻辑分析,才能将其揭示出来。在《哲学探究》中他承认:这种看法不过是他的“理想”(PI. 103)、“要求”(PI. 107)或“先入之见”(PI. 108)。“我们有一种错觉,以为我们的研究的独到之处在于它力图把握语言独一无二的本质,也就是存在于命题、语词、推理、真理、经验等等概念之间的那种秩序。”“然而,如果‘语言’、‘经验’、‘世界’之类的语词有什么用途的话,它们的用途一定就像‘桌子’、‘灯’、‘门’之类语词的用途那样卑微。”(PI. 97)“当我谈论语言(语词、命题等)时,我所谈论的一定是我们日常使用的语言。这种语言是否过于粗糙,过于卑俗,以至于不能表达我们所欲表达的东西呢?如果是这样的话,我们又如何能够构造另一个语言来取而代之呢?”(PI. 120)

三、语言的日常使用

因此,维特根斯坦主张:“当哲学家们使用一个语词(如‘知识’、‘存在’、‘对象’、‘我’、‘命题’、‘名字’)”并试图把握其本质时,我们必须不断追问在我们日常的语言中,这个语词究竟有没有这样使用过?我们所要做的事情就

是将语词从形而上学的使用中,再度拉回到其日常的使用来。(PI.116)

前期维特根斯坦虽然也把符号的“使用”与“意义”联在一起讨论,但是,当时他所说的“使用”,只是指逻辑句法的使用。如果符号的使用不符合逻辑句法的使用,它就不能指称对象或描述事实,也就不具有任何意义。他并没有认识到语言使用在生活中的根源,也没有认识到语言的任何使用都是在特定的生活实践中进行的。

后期维特根斯坦认为,语言游戏之所以具有如此众多的功能,完全是因为我们在特定的语言实践中,如此这般地使用它们。换言之,是使用赋予它们生命。“任何符号孤立地来看都是死的,是什么赋予它生命呢?它的生命在于人们对它的使用。”(PI.432)

一个表达式的意义,就是它在语言游戏中的用法;要了解它的意义,就要看它是在何种语言环境下被使用。“理解一个命题意味着理解了一种语言;理解了一种语言,意味着掌握了一门技术。”(PI.199)

四、生活形式

语言是人类生活的一种现象。任何语言实践都是以历史继承下来的特定风俗、习惯、制度等作为背景。在我们的生活形式中,任何一种语言游戏的语法和语意规则都有其根源,都根植于生活形式之中,都是在语言实践中建立起来的。

我们不难设想一种仅由战斗中的命令和报告构成的语言;或者一种仅由问题和肯定或否定的答复构成的语言,以及其他无数种类的语言。设想一种语言,就意味着设想一种生活形式。(PI.19)

遵守规则是语言游戏的基础。由于语言游戏的所有规则都是根植于生活形式之中,所以“遵守规则”可以说是一种习惯、一种制度或一种实践。

“遵守规则不可能是一个人只做过一次的行为,正如作报告、发布命令和理解命令等,不能仅仅是一次的行为。遵守规则、作报告、发布命令、下象棋都是习惯(习俗、制度)。”(PI.199)

按规则行事是以一致性为基础的。这种一致不是意见的一致,而是生活形式的一致。在维特根斯坦看来,遵守规则不是仅仅一个人做过一次的行为,也不是只有一个人“重复”过许多次的行为。更清楚地说,遵守规则不可能是私人的行为,一个人不能“私自地”遵守规则。“认为自己遵守规则,并不就是遵守规则。人们不能‘私自地’遵守规则。否则,‘认为’自己遵守规则就和遵守规则没什么两样了。”(PI.202)

由于语言游戏是根植于生活形式的一种习惯、一种制度、一种实践或一种生活现象,归根到底它是一种人类文化现象。

设想一种语言(或语言的使用),就意味着设想一种文化。

由于生活形式是构成语言现象的基础,在解释或翻译某种陌生的语言时,必须考虑它根植于其中的生活形式,或使用该语言者的行为方式,否则就无法对它有正确的理解。倘若我们进入一个完全陌生的国度,这个国度中的人使用着一种我们完全陌生的语言。这时候,“我们据以解释此种陌生语言的参考系统是人类共同的行为”(PI.206)。

五、反隐私语言

自从笛卡儿提出“我思故我在”的著名命题之后,“自我”这个概念变成西方哲学理论发展的轴心。许多西方哲学家把“思维”看成是语言的内核,“语言”则是思维的表现。既然思维的主体是他人无法接近的“自我”,语言的本质应该也具有自我思维的隐私性。

依照这种观点,人人都有用来表达自己思想的隐私语言;只是为了和

他人进行交流,个人才在日常生活中采用公共语言,作为思维的外在形式。

什么叫隐私语言(private language)呢?依照维特根斯坦的说法:

我们能不能设想这样一种语言,一个人可以他自己私人的用法,写下或者说出他的内在经验,譬如:他的感情、心情呢?难道我们不能用日常语言做这些事吗?我的看法是负面的。在那种语言中,每个词所指称的东西只有说话者才知道,它们指称他的直接的隐私感觉,其他人都无法理解这种语言。(PI.243)

维特根斯坦认为虽然每个人都可能有自己的内在经验,可是内在感觉也必须要用公共语言的共同概念来表达。隐私语言是一种想象的语言,在现实中是不可能存在的。一个人不可能用只有他能理解的方式,来表达他的内心活动。

他强调语言游戏是一种遵守规则的活动。日常语言所遵守的规则标准,是由生活方式或社会成员之间的“协定”所规定的。隐私语言既然是一种语言,它也必须有自己的规则。但它的规则不可能是一种公共标准。隐私语言基本上是一种“自己立标准,自己执行”的行为。

如果一个人以主观感觉作为遵守规则的标准,他首先必须确定现在的感觉和以前的感觉是一样的。为了确定这一点,他必须用一个标准来衡量感觉。如果没有一个客观的标准来衡量他的感觉,他可以判断自己的感觉总是一样的正确,他永远不会犯错误。只有在可能会犯错的前提下,“正确”这个概念才有意义。永远不会犯错误的活动并不是遵守规则的活动。

六、家族相似性

“不要想,但要看!”这句话已经成为常规语言哲学家们常用的口号。如果仔细观察各种语言游戏的实际用法,我们将会发现它们之间存在着错

综复杂、重叠交错的类似性,但我们找不到所有游戏都具备的共同特征。

语言和游戏的类比在这里不是很清楚的吗?我们很容易想象:有一群人在运动场上玩球消遣。他们好像在玩我们所熟悉的游戏,但许多游戏都没有做完。他们有时漫无目的地把球扔到空中,有时拿着球互相追逐,有时往身上乱扔闹着玩。我们可以说,在这段时间,他们一直在玩一种球类游戏,每次扔球时,他们都是遵守规则的。但是,难道没有这样的情形吗?——我们一面玩游戏,一面在玩的过程中自己制订规则?甚至也有这样的情形,在玩的过程中,一面玩,一面修改规则?(PI.83)

诚然,每一种游戏都有其规则,都必须按照特定的规则进行,但这并不意味着所有游戏借以进行的规则都是固定的,也并不意味每一种游戏都有明确的规则,详尽限定每一处的细节玩法。

事实上,游戏并没有什么本质特征,我们也无法说出关于游戏的共同概念。它们不过是彼此间有各式各样相似性的一系列活动而已。至于它们究竟有什么样的相似性,我们却无法用一个明确的定义来加以界定。现在让我们看一看我们称之为“游戏”的那些活动。这里我指的是棋盘游戏、纸牌游戏、球类游戏、竞争性游戏,等等。这些活动的共同点是什么?不要说“它们一定有某种共同点,否则人们就不会把它们都称为‘游戏’”,而要仔细地看一看它们是不是有什么共同点。当你察看它们以后,你虽然不会看到这些活动都有的共同点,可是你却可以看到它们之间有相似性、联系以及一系列的亲缘关系。我再说一次:不要想,但要看!例如,看一看棋盘游戏,它们之间有各式各样的亲缘关系。现在再来看纸牌游戏你会发现这类游戏与棋盘游戏之间有许多相互对应之处,但是,你也会看到很多共同点不见了,而另一

些共同点出现了。现在,再看一看球类游戏,你会看到很多共同点仍然存在,但同时很多共同点又消失不见了。

它们都是娱乐性的吗?比较一下象棋和连珠棋。它们都有输赢或游戏之间的竞争吗?想一想单人纸牌游戏。在球类游戏中确实是有输赢,但是当一个小孩子朝向墙扔球,然后又把它接住时,这个特征就不再存在了。让我们再看一看技巧和运气在游戏中的作用,你就会发现,象棋游戏中的技巧和网球游戏中的技巧是何等的不同。现在,我们再看一下跳圈圈的游戏,其中无疑含有娱乐成分,但是其他多少特征都不见了!我们还可以用同样的方式,来考察许多其他种类的游戏。我们会一再看到相似性出现又消失的情况。这种考察的结果是我们看到由诸多相似性构成的一张网。这些相似性彼此重叠交叉,它们有时是细节上的相似,有时是整体上的相似。(PI.66)

由此可见,我们通常称之为“游戏”的活动是各种各样的,它们之间并没有什么共同的本质特征,可是它们彼此又以各种各样的方式相互关联,因而形成了一个大的(游戏)“家族”。各种游戏之间有互相重叠交叉的相似性,正如一个家族的成员间存有各种各样的相似性。这种相似性,维特根斯坦称之为“家族相似性”。

在一个家族中,每个成员都和其他成员有某些相似的特征。比方说,在身高、相貌、肤色、性格、气质以及其他遗传特征方面,同一家族的成员可能在这一点或是在那一点上彼此相似。但是,我们很难在几代人中找到一个人都具有的特点,我们也无法找到这个家族有别于其他家族的本质特征。

第三节 “实在论”与“唯名论”

维特根斯坦“家族相似性”的概念,同时也解决了哲学史上历史悠久的

“实在论/唯名论”之争,或一多之争。前文提到,实在论者认为,普遍性概念所表示的性质(即共相),正如我们所能知觉到的具体事物(殊相、个体)是客观存在的;而在唯名论者看来,所谓的普遍性概念只是一些空洞的“名相”或语词而已,这些抽象的性质只存在于人们的心智中,并不存在于客观世界;客观世界中存在的只有具体事物(个体、殊相)而已。

然而,唯名论者在作上述断言时,却会遇到一个理论上的难题。通常我们都是用普遍性概念所表示的某种性质,来定义一些事物所构成的类别。如果唯名论的主张是正确的,这种共同的性质根本就不存在,那么我们如何定义符合某个普遍性概念的类别呢?

这时候,唯名论者便面临了无法后退的困境。维特根斯坦的观点却能纾解这种困境。就某种意义而言,维特根斯坦也是唯名论者。但他跟传统的唯名论又有很大的不同。他虽然也谈相似性,但他所说的相似性并不是什么全面的、普遍的相似性,而是“家族相似性”。在维特根斯坦看来,一个事物属于某一个类别,既不是因为它与该类别的其他成员有什么共同的特质,也不是因为它与该类的某个范例有什么相似性,而是因为它在某些方面与该类的某些成员具有某种程度的相似性,这种相似性并不一定存在于其他成员之间。如此一来,维特根斯坦便解决了唯名论者否定“共相”存在时所遭遇到的理论难题。

参考书目

- 舒炜光:《维根斯坦^①哲学》第 12 ~ 17 章,247 ~ 402 页,台北,水牛出版社,1986
- 韩林合:《维根斯坦哲学之路》,下篇,117 ~ 213 页,台北,仰哲出版社,1994

① 即“维特根斯坦”。——编者注,下同

Wittgenstein, L. (1945/1953), *Philosophical Investigations*, trans. by G. E. M. Anscombe and R. Rhees, introduction by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.

范光棣、汤潮译：《哲学探讨》，台北，水牛出版社，1986

尚志英译：《哲学研究》，台北，桂冠图书公司，1995

第二篇 实证主义

在本书的导读中,我们已经简要地说明了实证主义在西方文化中的历史渊源。本书第一章介绍了维特根斯坦的“逻辑哲学论”,同时也谈到他的学术生涯。在维特根斯坦的学术生涯中,最值得注意的是他与维也纳学圈召集人施利克之间的关系。严格来说,维特根斯坦并不是实证论者,他始终没有成为维也纳学圈的成员。然而,施利克在阅读了他的《逻辑哲学论》之后,慧眼识英豪,不仅千方百计地设法与他联系,而且主动邀请他参加维也纳学圈的活动。维特根斯坦的逻辑哲学论不仅对维也纳学圈的成员造成了重大的影响,而且通过维也纳学圈的积极推广,对世界学术界产生了重大的影响。

在维也纳学圈中,受维特根斯坦影响最大的是学圈召集人施利克。在认识维特根斯坦之前,他原本是主张“批判实在论”的。认识维特根斯坦之后,他深受维特根斯坦的影响,而改为提倡“逻辑实证论”。在维也纳学圈的积极鼓吹之下,“逻辑实证论”也广为世人所知,并对世界学术界产生了重大的影响。不幸的是,施利克在1936年被一名患有精神病的学生枪杀了。他并不知道“逻辑实证论”所遭到的批评,也没有看到维特根斯坦后期思想的转变。因此,本书在第三章介绍他的学术思想。

对“逻辑实证论”提出最严峻之挑战者,是波普的“进化认识论”。然而,由于波普所提倡的“否证论”已经开启了“后实证主义”的学术传统,因此,本书将他的理论概念摆在第二部分。在以波普为首的“否证论”不断批评之下,许多“实证论”的主要人物纷纷在学术上转向。如果读者要了解“逻辑实证论”所面临的困难,我建议在阅读第四章和第五章之前,先阅读第六章“波普的进化认识论”。

本书第四章所介绍的卡纳普,早年参加维也纳学圈的讨论会,并出版《世界的逻辑结构》一书,使维也纳学圈声名大噪。卡纳普和维特根斯坦两人是在各自独立的情况下分别完成其著作,但他们的著作都反映出逻辑实证论的主要思想。然而,当卡纳普发现他以“现象主义”为基础所构造出来的“世界结构”遇到困难的时候,他立刻转向“物理主义”,后来又转向研究

“逻辑语义学”,表现出他在学术上勇于求真的精神。

第五章介绍的亨佩尔原先是柏林学派的重要成员,后来参加维也纳学圈的讨论会。纳粹党崛起之后,他流亡到美国,先后任教于耶鲁、普林斯顿和匹兹堡等几所著名的大学。面对“否认论”者的批评,亨佩尔不断地吸收对方的见解,并修正自己的理论。在“否认论”者不断抨击之下,“实证论”的观点最终为学术界所扬弃。20世纪60年代,美国约翰·霍普金斯大学(John Hopkins University)开了一次主题为“逻辑实证论之遗产”的研讨会(Achinstein and Barker, 1969),正式宣布“实证论”之死亡。然而,包括亨佩尔在内的许多“逻辑实证论”者仍然坚持“经验主义”的立场,而改为提倡“逻辑经验主义”。在他们的努力下,“逻辑经验主义”仍然能够在美国风行一时,亨佩尔应居首功。

参考书目

Achinstein, P., & Baker, S. F. (1969), *The Legacy of Logical Positivism: Studies in the Philosophy of Science*. Baltimore: John Hopkins Press.

第三章 施利克的逻辑实证论

第一节 施利克的学术生涯

施利克(Moritz Schlick, 1882—1936)生于德国柏林,父亲是一位工厂主人。中学时代,喜欢数学和物理。1900年进入柏林大学,在著名物理学家普朗克(Max Planck, 1858—1947)的指导下研究物理学。

大学毕业后,他的研究兴趣逐渐转向哲学,尤其是人生哲学和美学的
基本问题。1911年,罗斯托克(Rostock)大学聘他为哲学讲师。任教期间,他陆续发表了一系列的重要著作,其中包括:《当代物理学的时间和空间》(1917)和《普通认识论》(1918)。

1922年秋,施利克受聘到维也纳大学,担任“自然哲学”讲座。到了维也纳之后,他召开了一次研讨会,聚集了许多对科学的哲学基础感兴趣的学者,共同探讨物理学、数学和逻辑的新发展,以及和认识论有关的问题。其成员包括社会学家诺伊拉特(Otto Neurath, 1882—1945)、卡纳普(Rudolf Carnap, 1891—1970)、魏斯曼(Friedrich Waismann, 1896—1959),历史学家克拉夫特(Victor Kraft, 1900—1975)、逻辑学家费格尔(Herbert Feigl, 1902—1988)、哥德尔(Kurt Godel, 1906—1978)以及亨佩尔(Carl G. Hempel, 1905—)等人。此后,他们每星期四晚上定期聚会,一起探讨科学哲学的问题。

1928年,他们成立马赫学社(Ernst Mach Society),推施利克为主席,同时开始编辑并出版了一套以“科学世界观”为主题的丛书。1929年初,施利克

为了避免和他的会员失去联系,谢绝了波恩(Bonn)大学的邀请。他的会员为了表示感激之情,特意出版了一本小册子《科学的世界观:维也纳学圈》,把它献给施利克。这本小册子说明了他们共同信仰的科学哲学,使维也纳学圈声名大噪,而广为世人所知。

1921年,维特根斯坦出版其《逻辑哲学论》,引起了施利克的注意。1924年12月,他写信给维特根斯坦,表示希望跟他见面。1926年4月,他亲自动身到维特根斯坦任教的乡村小学拜访他,但直到1927年,他才如愿以偿,见到了维特根斯坦。经过几次单独会面后,维也纳学圈的几位成员,魏斯曼、卡纳普、费格尔也陆续加入他们的讨论。一系列的讨论,一直延续到1932年初。在1925年以后,施利克的哲学观也因此而发生了重大的变化,他放弃了以前坚持的批判实在论立场,转而认为形而上学的实在断言是无意义的。从1926年到1936年,他发表了一系列的论文和演讲稿,说明其哲学观点的变化和发展。

施利克曾经计划以他这一时期的新思想来修改《普通认识论》。然而,在他完成此一计划之前,1936年6月22日,他像往常一样地去上课,一走进教室,便被一个患精神病的学生枪杀了。施利克不幸身亡后,第二次世界大战随即爆发,维也纳学圈的其他成员相继流亡他乡,他们所推动的学术运动也宣告结束。

第二节 批判实在论

施利克的哲学,可分为两个阶段;前期主张“批判实在论”,后期主张“逻辑实证论”。前期的主要代表著作《当代物理学的空间和时间》,旨在说明爱因斯坦相对论对哲学所造成的影响;《普通认识论》一书则进一步考察西方哲学的认识论理论。这个阶段的施利克,既不同意彻底的经验主义,也不同意实证主义,他肯定有作为经验知识的对象存在,有科学观察不到

的实体存在。他认为知识的目的不在于追求绝对正确的知识,而在于建立描述实在的命题系统,并对命题系统作批判的考察,以去除其中的假命题,保留那些描述实在的命题。然而,由于他不同意以往哲学对于“实在”的看法,所以他把自己的理论称为“批判实在论”。

一、“超验实在论”的批判

西方传统哲学中的实在论主要可以分为两种:一种是传统形而上学哲学家所主张的“超验实在论”,另一种是经验主义者所主张的“内在实在论”。前者认为吾人所经验到的实在,并非全部的实在。在经验事件之外,还有另一种实在,即超验的实在,譬如:柏拉图的“理念世界”、传统形而上学家所谓的“实体”、康德的“物自体”,等等,只有这种实在才是“本真的实在”,或“终极的实在”。经验到的实在,只是它们所表现出来的现象而已。

这种“超验的实在”是不是“本真的实在”或“终极的实在”呢?施利克认为,为了解决这样的问题,我们首先需要有一个实在的标准,它是实在之物必要而且充分的条件。换言之,一个东西必须具有它,才是实在的;而且一个东西只要具有它,便是实在的。施利克断言:“时间性”就是最重要的“实在的标准”。爱因斯坦提出的相对论让他体会到,作为实在之标准的时间,并不是主观经验的时间,而是可以作为概念之次序或构造物的“客观时间”。就一个对象而言,如果我们与它的经验关联可以安置在我们所体验到的时间序列之上,那么它就是实际的。

然而,决定某个时间点的定义,一定要指涉另一个时间点,才能作出回答。如果不知道这么一个“最终的时刻”,它就无法回答有关“何时”的问题。施利克认为这个“最终的时刻”就是“现在”。每一个“何时”的意义,都是在追问它与“我现在”这个时间点的间隔。换言之,“我现在”这个时间点,是决定时间的唯一固定参考点,借由它,我们才能解决时间相对性的问题。

根据实在的时间性标准,一个事物如果是实在的,我们可以用它进行时间上的决定或排列,进而知道它与其他事物的关系,它就是可认识的。如果没有关于该事物的其他方面的知识,那么时间上的决定是根本不可能的。没有任何依托物,单纯的时间序列是空洞的。时间定位所依据之物,必然同时是它与其他事物的关联,因而也就是认识的依据。

从这个角度来看,所有实际存在的东西,都一定存在于特定的时间点上;与之相对之下,所有纯粹的概念都是非时间性的。由于坚持“超验实在论”的哲学家一般都认为,所谓“超验之物”是超时间的,因此超验之物是不可能存在的。

二、“内在实在论”的批判

和超验实在论相反,主张“内在实在论”的哲学家只承认直接经验的实在性,而否定一切非经验对象的实在性。在它们看来,不仅像理念世界、实体、物自体之类的超验之物不存在,而且连感官无法经验到的物质对象,如电子、原子、分子等,也不存在,它们都是毫无根据的思想附加物或工作假说,都应该从知识中排除掉。这种实在论,称做“内在实证论”或“严格实证论”。

施利克指出,内在实证论之所以不承认非经验对象的实在性,其主要原因有两个:第一,他们认为“自在自为”或“独立自存”的非经验对象与形而上学的“实体”(如康德的物自体)密不可分,甚至是意味着同一个东西。由于它们根本否定形而上学实体(物自体)的实存性,它们也倾向于否定非经验对象的实在性。第二,人们对于自己不能体会或直观的东西,往往会心怀恐惧。如果我们只承认那些自己可以直接体会或直观之物,由此而获得的世界图像会使人感到更熟悉或更稳固。

针对这两种思想,施利克指出,“自在自为”或“独立自存”的非经验对象,是拥有无限发展与变化之实际过程的复合体,与毫无变化的形而上学

实体截然不同。所谓的“自在自为”或“独立自存”不过是指它们不在主体的知觉或意识之内而已。认为只有可体会的要素是实在的,这种做法其实只是一种自我中心偏见的残余物。那些不可观察的实体,例如原子、电子、电磁场等,虽然是不能直观的,甚至是不能用图像表示的,但这不是说不能将之概念化。所谓概念化或知识化,就是无法用经验或直观去描绘科学的实体时,就改用观念之网去描绘它们,揭示出概念和客体之间的关系。

施利克指出:概念的意义,都是由它们在科学体系内的相互逻辑关系所确定的。如果我们要得到任何科学知识,就必须承认有些非经验事物是实在的,这是建立科学定律的基本前提。施利克与传统哲学的最大不同之处,在于他肯定“客观实在”,却否定“超验实在”。为了与传统实在论有所区别,他自己的理论称为“批判实在论”。

三、康德“先验综合判断”的批判

以“批判实在论”作为基础,施利克的早期哲学探讨了两个重要的哲学问题。第一,论证康德“先验综合判断”的不能成立;第二,论证经验与认识(或知识)之间的区别。

“先验综合判断”是贯穿康德哲学体系的一个基本概念。康德认为,形而上学家都必须面对的根本问题,就是“先验综合知识是怎样可能的?”。事实上,莱布尼茨强调必然性,休谟强调感觉经验,以往的哲学家都没有解决这个问题。康德指出,真正的知识应当是先验的形式与后天的经验相结合所产生的知识,这就是所谓的“先验综合判断”。他运用直观和知性的先验形式理论,论证牛顿古典力学的绝对正确,是有关经验实在的必然真理,是属于先验综合判断。康德认为,“先验综合判断”的力学理论,克服了理念论和经验论的片面性,达成了认识论上“哥白尼式”的革命。

可是,施利克指出,从爱因斯坦的相对论来看,康德“先验综合判断”的理论是不能成立的。爱因斯坦创立的相对论,澄清了时间间隔同时性的观

念,他清楚地表明,凡是关于物理状态的命题都具有经验的性质,都属于后天的综合命题。这一科学事实对科学哲学的发展产生了极其深远的影响,它揭示出,凡是表达为逻辑之必然真的命题,都是一种同语反复,都仅具有分析的性质,与事实无关;凡是表述为有关经验的命题,都是具有后天性质的综合命题,而不可能是所谓的“先验”综合命题。

四、“经验”与“认识”的区辨

在认识论上,施利克作了一个极为重要的分辨,他指出,对事物的“经验”与对事物的“认识”是不同的。“经验”(kennen)是指对个别事物或属性的认识或体验,例如指出某一对象的颜色、大小、形状、位置等。至于“认识”(erkennen),则是从不同的经验中找出相同性,从现象中找出本质,用少数概念去把握繁杂的现象,其目标是要达到概念层次的知识。

在施利克看来,所谓认识或知识的活动,就是分析科学概念和基本命题的逻辑意义。科学是一种概念体系,概念则是遵照某种定义法则,对某类事物所构成的一种符号。概念必须放置在一个判断体系中才有意义,它可以超出直接的已知,让人用少数的基本概念去把握无穷的现象。像原子、电子、磁力场等物质的本质与存在,是人的直接经验或观察无法验证的,必须借由物理上的规律来描述,这些规律使我们能够预测或验证它们的存在。

施利克并不否认直觉在生活中的重要性。但他认为直觉并不是构成知识的必要条件。直觉是以体验的内容作为对象,知识则是以构造的形式作为基础,知识的作用就在于把实际的经验加以整理,使其趋向于统一。要建立一种知识,必须借助于逻辑和数学这种纯粹形式,而与实际无关的知识,才具有绝对的真实性的。

第三节 意义与证实

在维也纳学圈的推广下,维特根斯坦的《逻辑哲学论》一书对世界学术界造成了巨大的冲击。维特根斯坦很明确地主张,哲学并不是一种学说,而是一种活动,其目的是要使含混模糊的思想变得清晰。施利克认为,把哲学从一种学说转变为一种活动,维特根斯坦是推动这个决定性转变的主要人物。

一、科学与形而上学

在维特根斯坦的影响下,施利克的思想也发生了明显的改变。1925年,他的《普通认识论》出版修订版,在该书“序言”里,他很清楚地宣称,他对意义的看法,大部分是和维特根斯坦交谈的结果。他接受了维特根斯坦的主张,认为哲学是澄清意义的活动。从此之后,他的著作和论文大多是在探讨意义与证实的理论。他区分了“哲学与科学”、“认识与经验”、“证实与可证实”之间的关系,认为哲学的目的在于澄清概念以及分析陈述的意义。

在《知识、经验与形而上学》(1926/1979)一文中,他指出依照实证论的看法,科学的认识只是再现现象的秩序,而形而上学则要求把握现象的内容,以及现象背后的东西,这种要求是不可能达到的。他接受了维特根斯坦“逻辑原子论”的观点,认为形而上学的要求违反了科学语言的使用规则,这种违反科学语法规则的句子,只不过是一串符号的排列而已。在《实证论与实在论》(1932/1959)一文中,他再度说明这个观点,认为这是“实证论”与“实在论”最大的区别所在。

二、“形式真理”与“经验真理”

在《意义与证实》(1936)中,施利克指出,在知识的领域之内,真理可以区分为“形式真理”与“经验真理”两种。所谓“形式真理”主要是由数学或逻辑的分析命题构成,它们是以纯形式的定义作为理论的前提。

在演绎推理的过程中,这种由理论所推演出的结论,其证据早已包含在前提之中。这些演绎推理其实是在表示一种符号关系,是以纯粹形式的变换在叙述同值词句,本质上是一种同语反复。同语反复与经验毫无关联,对于事实无所表达,所以一定是先验。我们要理解两个词句是否同值,根本不需要有事实的证明,只要从其假定的意义中,就可以作出判断。同样,一个“分析命题”是否具有真理性,只要看它是否符合逻辑语法,即可作出判断。

相反,所谓“经验真理”是指包含实际知识的命题,是一种涉及生活世界或科学事实的命题。经验命题是后天的,其性质属于综合判断,必须与事实相符合。要判断一个“综合命题”是否具有“经验真理”,必须以经验观察作为依据,其唯一判准是“命题与事实是否一致”。

三、“逻辑证实”和“经验证实”

施利克认为,当我们陈述一个句子的意义到底是什么的时候,其实是在说明,在什么样的条件下,这个句子是一个真命题。这就是陈述证实(或否证)这个句子的方式。他因此归纳出一个十分著名的主张:“一个(综合)命题的意义,就是证实它的方法。”

施利克将证实区分为“完全证实”与“可能证实”。孔德提倡的传统的实证主义,在谈到证实时,通常是指“完全证实”,无论在逻辑上,还是从经验上,都要作出明确无疑的证明。施利克指出这是根本办不到的。我们所

能作的证实,只是在说明命题的“可证实性”。所谓“命题”并非意指着“已经得到证实的命题”。换言之,“可以证实”并不是“已经得到证实”,更不意味着“现在得到证实”。

有别于传统的证实理论,施利克将“逻辑证实”称为“逻辑的可能性”,把“经验证实”称为“经验的可能性”。

所谓“经验的可能性”是指“和自然规律不矛盾”,或是“和自然规律相容”。但这并非意指经验命题与事实完全符合一致。由于关于“经验的可能性”的判断必须以经验为依据,而且经验常常是不确定的,所以在经验的“可能”与“不可能”之间并没有明显的界限。

由于“经验可能性”与“事实”密切关联,所以经验的可能性只能是关于“真理”的证实,而不是“意义”的证实。一个命题是否有“意义”,其前提为这个命题必须是先验的,然后才能进一步考量,它在何种条件下是可证实的。

施利克认为,所谓“逻辑可能性”是指,一个描述事实的命题是可以理解的,描述它的句子符合我们的语法规则,我们即可以称之为有“逻辑上的可能”。相反的,那些词的定义与我们使用词的方式不一致,就是“逻辑上的不可能”。施利克提醒大家,这一点是“最重要的”。所以“逻辑的可能性”是针对一个命题的“意义”而言,逻辑上的“可能证实”与“不可能证实”之间,有绝对清楚的分界;在“有意义”与“无意义”之间,并不存在任何中间情况。

从以上“经验可能性”与“逻辑可能性”的讨论中可以看出,虽然两者都在讲证实,但两者之间存在着明显的区别。判定一个命题或句子的“意义”,是在考量它是否具有“逻辑上的可能”,这是哲学家的任务。至于判定一个命题或句子是否为“真”,这并不是哲学家的工作,应该留给科学家去解决。我们可以根据施利克对于这两种可能性的理论,将命题区分为“综合命题”和“分析命题”,如表 3-1,从几个不同层面,来比较它们之间的异同。

表 3-1 “综合命题”与“分析命题”之比较

综合命题	分析命题
(1)真理定义:命题与它所说的事实(逻辑形式)之间相符合	(1)真理定义:命题与命题之间的一贯性、无矛盾性
(2)真理根据:存在于命题对经验事实的关系之中	(2)真理根据:依靠我们选择命题时预先规定
(3)检验标准:在我的经验中,把命题与事实作比较	(3)检验标准:在符号体系本身之中,把命题与命题作比较
(4)性质:经验的	(4)性质:先验的

(取自舒炜光,1986:194)

四、哲学的转折点

维特根斯坦认为,哲学不是一种理论,而是一种活动,一种厘清语词的意义并进行逻辑分析的活动。施利克继承了这样的观点,并且进一步主张,哲学并不是一种(综合)命题的系统,其目标不在于获得知识;它仅仅是一种方法的运用。他所谓的“方法”,就是将维特根斯坦在其逻辑原子论中所主张的观点和实证论结合在一起,而与早先的实证论有所不同,因此,人们称之为“逻辑实证论”。

施利克指出,应用语言的规则,必须有某种可以把语言应用上去的东西。就这个意义而言,“可表达性”和“可证实性”是一回事。命题是一种传达思想的工具,我们只能从它所传达的东西来了解它的意义。就此而言,能够传达的,当然也是能够证实的。因此,施利克的结论是“逻辑”与“经验”不应当是对反的。逻辑学家如果想要理解自己所说的话,他必须同时是一个经验主义者。

施利克认为,这样的结合象征着一种“哲学的转折点”(1930/1959)。维也纳学派掀起了逻辑实证论的哲学运动之后,以赖兴巴赫(Hans Reichenbach,1891—1953)为首的柏林学派立刻加以呼应,塔斯基(Alfred Tarski,1902—1983)所带领的华沙学派也给予声援。后来,艾尔(Ayer,1910—

1989)、魏斯曼将之推广到英国,卡纳普、弗兰克(Philipp Frank, 1884—1966)、亨佩尔则把它带到美国,对当时世界的学术思潮产生了极大的影响。

参考书目

韩林合:《石里克^①》,台北,东大图书公司,1995

邹铁军:《科学探求真理:石里克》,见舒炜光、邱仁宗所编《当代西方科学哲学述评》,34~57页,台北,水牛出版社,1991

洪谦:《莫里兹·石里克与现代经验论》,见《逻辑经验主义论文集》,1~30页,台北,远流出版公司,1990

Schlick, M. (1925/1974), *General Theory of Knowledge*, 2nd edition. Trans. by A. E. Blumberg. Wien and New York: Library of Exact Philosophy.

Schlick, M. (1930/1959), The turning point in philosophy, Trans. by D. Rynin, In A. J. Ayer (ed.). *Logical Positivism*. Glencoe, Ill., Free Press. pp. 53 - 59.

Schlick, M. (1932/1959), Positivism and realism, In A. J. Ayer (ed.). *Logical Positivism*. Glencoe, Ill., Free Press. pp. 82 - 107.

Schlick, M. (1936), Meaning and verification, *The Philosophical Review*, 45, 339 - 369.

① 即“施利克”。——编者注,下同

第四章 卡纳普的经验主义

第一节 卡纳普的学术生涯

鲁道夫·卡纳普(Rudolf Carnap, 1891—1970)是维也纳学圈的主要领导人之一,出生于德国巴尔曼附近。从1910年至1914年间,他在弗赖堡大学和耶拿大学学习数学。第一次世界大战爆发,他进入军队服役。在服役期间,他利用战争间隙研究了爱因斯坦的相对论,并因此对物理学和哲学中有关时间、空间和因果性等问题,发生了浓厚的兴趣。他喜欢数学,对数理逻辑造诣很深,因而确立了自己未来的研究方向,在于提供科学研究的方法论工具,他称之为“科学的逻辑”。

战争结束后,卡纳普再度进入耶拿大学,学习物理学理论和哲学。1921年,他以论文《论空间:对科学理论的贡献》,获得哲学博士学位。他以后继续从事这一方面的研究,写了许多有关时间、空间、因果性以及相对论等有关现代物理学的论文。

1926年,他应施利克之邀,前往维也纳大学任教。在维也纳期间,积极参加维也纳学圈的讨论会。1928年,出版《世界的逻辑结构》一书,使得维也纳学圈声名远播,他本人也成为该学圈的主要领导人之一。这本书是他对其早期哲学研究的总结。出版后,卡纳普就发现其中有不少不妥之处。

《世界的逻辑结构》是卡纳普的成名作。在这本书中,他首先提出经验主义哲学纲领,主张“概念和知识必须依赖于经验”,而被誉为“经验主义哲

学的高峰”。可是他很快发现,所谓“意向概念”并不能由定义来加以了解;他用“现代逻辑—陈述—定义—经验的基本概念”所构造的“世界”有许多漏洞,这时候,他立刻毫不迟疑地否定这部使自己一鸣惊人的著作,主张用一种物理主义的语言来代替“实证主义的感觉材料语言”。

他并不像一般学者那样,总是千方百计地维护自己的学说,相反,他认为经常不断地批评和争论,可以推动学术的进步。1931年,卡纳普受邀前往布拉格大学任教。在这段时间,他的兴趣逐渐转向逻辑、语言以及数学等基础问题。1934年,他出版了《语言的逻辑句法》。

20世纪30年代,纳粹势力在欧洲兴起,布拉格大学的政治气氛也变得十分紧张。卡纳普因此而设法离开捷克,并于1935年年底前往美国。几个月后,他获聘为芝加哥大学的终身哲学教授。在这段时间,他一面担任《国际统一科学百科全书》的编辑,一面转向研究语义学,并修改他的《语言的逻辑句法》。1942年,他出版《语义学导论》,代表了他这一阶段的主要思想。1941年之后,他的兴趣主要转到概率问题,陆续出版了《逻辑的公式化》(1943)、《意义与必然》(1947)、《概率的逻辑基础》(1950)等主要著作(Schilpp, 1963)。

1952年,卡纳普受邀前往普林斯顿高级研究所工作。1954年,由于他的挚友赖兴巴赫突然逝世,他又受邀前往加州大学洛杉矶分校,担任哲学教授,直到1961年退休。以后由于他身体健康欠佳,活动不多,于1970年逝世。

在卡纳普的一生中,其哲学思想曾经发生过许多次变化。在大学期间,他接受新康德主义教育。后来在维特根斯坦与维也纳学圈成员的影响下,接受了现象主义。由于现象主义遇到各种困难,再加上诺伊拉特的影响,他又转向物理主义,希望以之作为“统一科学”的基础。

在卡纳普的思想中,始终未变的,是他对经验主义的坚持,以及他对“形而上学”的态度。他一向认为,传统“形而上学”缺乏认识内容,没有意义。因为传统“形而上学”违反了语言的逻辑句法,所以有必要对科学命题

进行逻辑分析。后来,他又认为,要排斥“形而上学”,只对科学命题进行逻辑分析,还是不够,必须再进行语义分析。他在晚年致力于归纳逻辑的研究,其目的也是为了维护经验主义的立场。

第二节 现象主义

卡纳普在他的博士论文《论空间:对科学理论的贡献》中,分析当时德国流行的各种空间理论,并将空间分成三种:形式空间、物理空间和直觉空间。有关形式空间的知识是逻辑知识;有关物理空间的知识是经验知识;在直觉空间方面,他保留了康德的观点,认为有关直觉空间的知识,具有主观直觉性质,是建构在纯粹直觉的基础之上。

卡纳普展开其学术生涯后不久,就受到罗素、弗雷格和维特根斯坦的影响。在《我们关于外在世界的知识》一书中,罗素提出了逻辑原子主义的构想,希望使用新的逻辑,作为工具,以构造性的定义来分析科学概念,清楚说明哲学问题。他所主张的逻辑构造主义认为,经验知识系统都是由一些最简单的基本实体所构成;简单的实体构成了事物的要素,复杂的实体则由简单实体所成。

一、《世界的逻辑结构》

《世界的逻辑结构》一书的主要目的,也是在用数理逻辑的方法来阐明知识的基本问题,这本书中所使用的主要概念是“可化约性”(reducibility)。倘若某一对象(或概念)出现于其中的所有语句,都可以转换为关于其他对象的语句,则这个对象就可以化约为其他对象。设 a 可化约为 b , b 可化约为 c , 则 a 可以化约为 c 。这是一种传递关系,构成有关某一对象之语句所使用的规则,称为该对象的建构规则,或其建构定义,或简称为该对象的建

构。因此,一切对象都可以化约为较低层级的对象。一个体系中的一切对象,也都可以由其基础层次的对象,逐层往上一一建构出来。

如果以这种方式建构出一套体系,则体系中所有的对象,最后都可以化约成同一领域。如此一来,我们将会只有一种科学。所以,卡纳普的哲学主张其实是一种“统一科学”的方案。

为了达到这个目的,卡纳普从基本体验的关系开始,运用现代逻辑中的关系理论,建构了不同层次的实在,包括:

- 1.私人经验对象领域(性质、感觉域、视觉域、时间序列……)。
- 2.物理对象的领域(我的身体、被感知的事物、物理世界、生物对象、人类……)。
- 3.他人精神领域(他人、他人的世界、互为主体的世界……)。
- 4.社会文化领域(各种不同层次的文化对象)。

卡纳普所谓的建构过程,也可以看成是一种“还原”或“化约”的过程。其“还原”的顺序,是把文化对象的世界化约为他人精神的世界,再把他人精神的世界化约为物理世界,然后把物理世界化约为知觉世界,最后再把知觉世界化约为唯我论的心理世界。

二、科学的功能

卡纳普认为,科学的功能仅仅是在描述对象的属性和结构。科学的描述有两种:“属性描述”旨在说明某一领域中的个别对象拥有什么属性,“关系描述”旨在说明这些对象中存在着什么关系。在这两种描述中,卡纳普所重视的是“关系描述”。卡纳普所用的方法,是以“关系”的概念和逻辑去描述科学中的结构。他认为,唯有使用“关系”的逻辑,才有可能超越经验的主观性与相对性;科学理论的目的,就是要描述纯粹的关系。

在各种不同的关系描述中,结构描述是最基本的。它既不指出所涉及的特定对象,也不指出任何特定关系,而只描绘这些关系的结构。一种关

系的结构就是其形式属性的总和。所谓的“形式属性”,是不必涉及关系的意义和对象,就可以形构出来的;这种属性可以用形式逻辑的符号来加以定义。

卡纳普因而主张,科学中所表象的世界,就是一种对于结构的描述。换言之,经验科学中的一切对象,都可以用关于结构的命题来加以描述,而无须借助于实指定义。根据这一原则,经验科学中的一切语句都可以转换为结构语句。这种转换可以使科学超越主观层次,进而达到客观层次。因此,科学语言中的一切语词,包括一切个别对象的名称,以及概念、类和关系的名称,都应当转换为结构语句。

三、“形而上学”的问题

在《世界的逻辑结构》中,卡纳普指出传统哲学中有关“形而上学”的争论常常违反逻辑。他因而区分了构造的或经验的实在问题,与“形而上学”的实在问题。他认为前者是科学问题,后者是伪问题。伪问题不能用构造术语来表述,所以与科学无关。卡纳普认为,他的构造理论既不是唯物的,也不是唯心的,而是中性的。

卡纳普一再强调他写这本书的目的,不是要描述思想的起源,不管它们是真实的,还是虚假的,而是要展现它们之间的相互关系。这种“展现”不是要描述知识的具体内涵,而是对于知识的“理性重构”。他把这种“理性重构”比拟为绘制地图,绘制的地图虽然缺少外形、颜色、声音、气味以及生命,但是地图可以用系统化的方式,揭示出我们从直接探究中无法得到的事实。卡纳普在《世界的逻辑结构》一书中提供科学研究方法论,其基本含义就是要“描述世界的图景”。

第三节 物理主义

在《世界的逻辑结构》一书中,卡纳普认为,社会文化、他人精神、物理对象、私人经验等不同领域的命题,都可以还原成“基本经验”和“基本关系”的结构,这样的思想基本上是现象主义的。

一、现象主义的困难

然而,随着维也纳学圈的发展以及学圈成员对维特根斯坦学说的讨论,《世界的逻辑构造》一书的内容也引起了许多异议,建立在现象主义(或彻底经验主义)基础上的证实原则,遇到了种种困难,迫使卡纳普不得不改变他原来的思想(Carnap,1935)。

这些困难主要在于:

1.证实原则无法证实现象主义的命题与实在一致。因为若要证实命题与实在一致,则必须将两者互作比较。依照卡纳普的现象主义,这就是将命题与个人经验作比较。可是,每个人的经验都有其主观性。命题究竟是应该与谁的私人经验互作比较呢?

2.按照现象主义的证实原则及异议标准,我们可以找到一个“中性”的观察陈述(命题),来穷尽一个命题的经验内容,将综合性陈述还原为观察性陈述。然而,任何观察陈述都记录了一个私人经验,根本不是中性的。这样的中性陈述是找不到的。

3.现象主义的证实原则并不能证实比较抽象的概念和理论。许多科学定律都被排除在知识体系之外,更不用说那些抽象程度较高的科学理论了。

面对以上种种困难,卡纳普很快察觉到,“对象问题”是指科学研究涉

及的具体现象及其性质;而“逻辑问题”则是指科学语言所涉及的形式及其相互关系,两者不可混为一谈。对象问题是自然科学研究的范畴,哲学并不研究自然,也不研究自然科学所研究的对象,而只研究科学语言的逻辑句法。哲学家在对科学命题的形式进行逻辑分析时,不必对其内容进行意义分析。

二、物理语言

在诺伊拉特的影响下,卡纳普选择了物理语言,作为统一科学的语言。他之所以选择物理语言,是因为和其他人工语言相较之下,物理语言具有“主体间性”和“普遍性”两大优点。所谓“主体间性”是说,使用这种语言的任何人,都明白这种语言的意义,而不会发生误解和差错。现象主义的语言只具有主观性,而不具有“主体间性”,所以不能作为科学的基础。

所谓“普遍性”是指:在物理主义的语言中,基础命题所描述的事情,是人人都可以观察到的物理现象,它所使用的语言是公共的语言,各门科学的语言都可以翻译成物理语言。相反,现象主义的语言并不具有普遍性,因为私人经验的语言缺乏共同的标准,是不可通译的。

卡纳普所说的物理语言,就是物理学中所使用的语言。依照卡纳普的观点,采用物理语言可以在一定的“时间/空间”坐标系中,对物理事件作定量的描述。这种科学语言的形式可以以数理逻辑作为范例,这种形式是人工构成的,适用于一切科学领域,和一般的语言截然不同。

形式语言是人工制订的一套说话规则,它包含两类基本规则:“形成规则”与“变形规则”。“形成规则”规定各种不同的符号如何构造出某一语言系统的句子;“变形规则”规定如何从已有的句子中,推衍出其他句子。卡纳普指出,无论是“形成规则”还是“变形规则”,都是由符号所组成,并不涉及句子的内容。

人工语言系统并不是只有一种,可以有很多种。人工语言系统的选择

是随意的,人们可以自由选择其形成规则与变形规则,不受任何拘束。这种观点,他称之为“容忍原则”。依照这个原则,人们可以任意构造和采用各种不同的逻辑和语言系统,只要每个系统能够自圆其说,不相矛盾,它就可以继续存在。至于要采用哪一种语言,则是根据学者们的“约定”。只要大家能约定好,某一系统所规定的形成规则与变形规则,就可以作为检验命题的真理性的标准。

三、统一科学

不仅如此,科学中的所有事件,都可以翻译成具有时空坐标的物理事件。譬如,社会事件就可以还原为人们的行为事件,并用时空坐标来加以表示。甚至人们的心理和生理活动,也可以翻译成物理事件,用外在的行为表现来加以表示。因此,物理主义可以解决科学命题的意义标准问题,解决科学知识的基础问题,还可以解决各门科学之间的分裂问题,进而达到统一科学的目标。

在当时的欧洲,人文社会科学与自然科学之间有很明显的分裂,根本没有统一的迹象。卡纳普认为各门学科之所以分裂,在于它们使用各自不同的语言。要建立统一学科,必须先建立统一的语言。语言的统一,可以解决不同学科之间的分裂,带来不同学科之间的统一。

卡纳普的物理主义和他早期所主张的现象主义有很明显的不同。用现象主义的私人经验来构造世界,是要把综合陈述还原为“自我经验”,因而是“方法论的唯我论”。用物理主义来统一科学,则是要使各学科的语言可以与物理事物直接联系,甚至可以把心理的描述化约为物理的描述,因而是“方法论的唯物论”。

在诺伊拉特的影响下,卡纳普的物理主义观点也发生了变化。他最初主张采用物理学中的语言,要求将其他学科的语言还原为物理语言。然而,如果把其他学科都转变成物理语言,其他学科还会保留些什么特征呢?

各门学科中都是一些抽象的特有概念与命题,是无法用物理语言来加以描述的。如果消除掉这些概念和命题,等于是取消各门学科。如果各门学科都不存在,所谓“统一科学”又有什么意义呢?

第四节 逻辑语义学

基于以上种种原因,卡纳普只好把他的激进物理主义改成温和的物理主义,用事物语言代替物理语言,使一些定性描述的科学,如生物学、心理学等,都可进入统一科学,而不必受限于物理语言。这种事物语言包括我们日常生活中所使用的语言,它既有定性描述,也有定量描述,由它充当统一科学的语言,比起物理语言来要灵活得多。

一、“观察语词”与“理论语词”

即使是如此调整,卡纳普仍然遇到不少困难。因为不论是物理语言,还是事物语言,都要求将命题中的一切谓词用定义或其他方式,还原为可观察其属性的原始谓词。这对科学中的抽象概念(如物理学中的电子、光子、电磁场)来说,是很难做到的。为了解决这个难题,卡纳普又在“观察语词”和“理论语词”之间作出区分。“观察语词”就是前面所说的经验语言,而“理论语词”则是诸如理论物理中,用来表达抽象概念的语言。

为了使他的主张首尾一致,卡纳普要求把理论语词还原为可观察的物理语词,可以与观察谓词或原始谓词发生关系。他认为把理论语词变为观察语词的途径有两个:第一是操作主义的办法,第二是预测相关性。只要理论语词能通过这两种办法还原为观察语词,那么它就是有意义的。由此,卡纳普又提出了一个意义标准,无论是理论的还是观察的命题,有无意义要看它是否属于经验论语词,或能不能还原为经验语词。

在《哲学与逻辑句法》(1935/1984)中,卡纳普把“证实”(verification)分为“直接证实”和“间接证实”两种。如果我们所要检证的语句,叙述有关当前的知觉,则这个语句可以直接用现在的知觉来加以检证。至于不能直接检证的语句,则必须从该一语句以及其他业已检证过的语句,演绎出一个能够直接检证的语句,然后加以检证。他认为科学上的任何主张,都必须对当前的知觉或经验有所叙述,因而可以用这些知觉或经验来加以检证。否则,就必须配合其他业已证实的语句,演绎出可供验证的句子,作出“间接的证实”。如果一个科学家的主张,无法演绎出叙述知觉或经验的语句,则这种主张根本不是“科学的主张”,它只是一串字,没有任何认知的意义。

提出物理主义之后,在波普、塔斯基、赖兴巴赫等人的影响之下,卡纳普后期的哲学思想又发生了变化。

二、“确证”与“证实”

由于认识到证实原则的种种困难,又受到波普的影响,卡纳普不得不在“确证”(confirmation)与“证实”(verification)、“可证实性”与“可确证性”之间作出区分。

在《可试验性和意义》(1936,1937)一文中,卡纳普指出“证实”是“决定性地确定为真”。相对之下,“确证”只是在现阶段得到确定,并不保证将来也会得到确定。从这个角度来看,我们只能谈“确证”,而不能谈“证实”,因为没有任何综合语句是可以得到证实的。我们只能越来越确实地验证一个语句。

同时,卡纳普还区分了一个语句的检验以及对它的确证。如果我们知道一种检验语句的方法,我们就把这个语句叫做“可证实的”;如果我们知道在什么条件下,这个语句可以得到确证,我们就称之为“可确证的”。他指出,“完全可证实性”是指“综合命题是完全可证实的”;“完全可确证性”是指“在某些条件下,综合命题是完全可确证的”。由于“可确证性”要求最

为宽松,因此卡纳普建议以之作为意义的标准。至于“可证实性”则因为要求太过严格,事实上是很难实现的。

在这个阶段,卡纳普不再要求用知觉语词来取代每一个非逻辑语词,而只要求用较广义的“观察语词”来取代即可。他也不再要求每一个非逻辑语言都要用“观察语词”来给予完整的定义(complete definition),而只要求给予部分的定义(partial definition)。所谓“观察语词”是指:在适当情况下,一般人只要使用感觉器官来观察,就足以判断该语词所描述的性质或关系是否存在。所谓“部分定义”是指:科学陈述中所列出的“试验条件”(test condition),在适当情况下是可以实现的,而且试验的反应是可观察的,则该一陈述即为某一“理论语词”作了部分定义。这种陈述卡纳普称之为“化约语句”(reduction sentence),因为它可以把“理论语词”化约成“观察语词”。如果一个科学理论中的“理论语词”都可以用一串化约语句化约成“观察语词”,并作出“部分定义”,则该科学理论就具有经验意义。

在塔斯基的影响下,卡纳普在20世纪30年代就开始从事语义学研究。他认为,逻辑句法分析,只关心命题与命题之间的关系,而不管命题与实在之间的关系。只对科学命题进行逻辑的语法分析是不够的,还应该进行语义分析,这样才能使科学命题的意义更加清楚。他所研究的语义学是关于意义和真假概念的学说,这种语义学可以论述事实,也可以论述事实与语言之间的关系。

卡纳普从事语义学研究的主要目的,仍然是要把“形而上学”的问题拒斥于科学命题之外。更清楚地说,卡纳普的哲学不论怎样改变形式,都没有放弃排斥“形而上学”的努力,也都没有改变逻辑经验主义的基本立场。他在晚年耗费巨大精力,研究归纳逻辑,也是出于同样目的。尽管如此,他的变化多端仍然难免使其哲学走向衰败的命运。

参考书目

沈清松:《卡纳普的建构方案与建构实在论》,载《哲学杂志》,第22期,22~45页,1997

张国祚、方再庆:《科学哲学的分析:卡尔纳普^①》,见舒炜光、邱仁宗所编《当代西方科学哲学述评》,59~84页,台北,水牛出版社,1991

舒炜光:《物理主义》,见《科学哲学导论》,113~135页,台北,水牛出版社,1987

Carnap, R. (1925/1963/1995), *The Logical Structure of the World*. Oxford: Basil Blackwell.

蔡坤鸿译:《世界的逻辑结构》,台北,桂冠图书公司

Carnap, R. (1935/1984), *Philosophy and Logical Syntax*. London: Kegan Paul, trench, Trubner & Co.

Carnap, R. (1936, 1937), Testability and meaning. *Philosophy of Science*, Vol. 3 & 4, pp. 420 - 468; pp. 1 - 40.

Schilpp, P. A. (ed.) (1963), *The Philosophy of Rudolf Carnap*. Cambridge: Cambridge University Press.

① 即“卡纳普”。——编者注

第五章 亨佩尔的逻辑经验主义

第一节 亨佩尔的学术生涯

亨佩尔(Carl G. Hempel, 1905—)出生于德国的奥拉宁堡。大学时代曾经就读于格丁根大学、海德堡大学和柏林大学,攻读物理学和数学,后来转向哲学。1934年在柏林大学获哲学博士学位。他在哲学上是柏林学派的重要成员,这个学派的哲学主张和维也纳学圈相当一致,其领导人为赖兴巴赫。在1929年至1930年间,亨佩尔曾经在维也纳短暂逗留,结识了施利克、卡纳普、诺伊拉特等人,并参加了维也纳学圈的讨论会。

在30年代,由于施利克被杀以及纳粹势力的崛起,维也纳学圈随之解散。亨佩尔和许多著名的哲学家如卡纳普、赖兴巴赫等人,都流亡到美国,在美国继续从事研究。1944年,亨佩尔加入美国国籍。他先后在耶鲁大学、普林斯顿大学和匹兹堡大学任教。亨佩尔是逻辑经验主义阵营的主要代表人物。他善于吸收其他学派的批评和见解,不断地发现本学派观点的问题和缺陷,持续不懈地作出修正,以应付外部的批评。他在不少重要问题上的主张和早期的逻辑经验主义虽然已经相距甚远,但是他使逻辑经验主义在美国大为流行,并居于哲学界的主导地位。

第二节 科学发现的心理学

大多数主张实证论的哲学家都认为,科学假设的提出必须先尽可能地收集有关的事实,对这些事实加以归类、分析、比较,再从这些事实中抽象出普遍性的原理,由其中导出假设,然后回到事实中重新检验假说。

一、科学假设的提出

亨佩尔认为这种说法是很有问题的。他同意检验假说的最终基础是经验事实,可是,从经验材料上升到形成科学假说,既不是靠大量地收集事实,也不是靠归纳法,而是靠科学家大胆的猜测。世界上的事实无穷无尽,如果研究者不先形成一定的假说,他们如何判断什么是“有关的”事实?又如何能够收集这些事实?

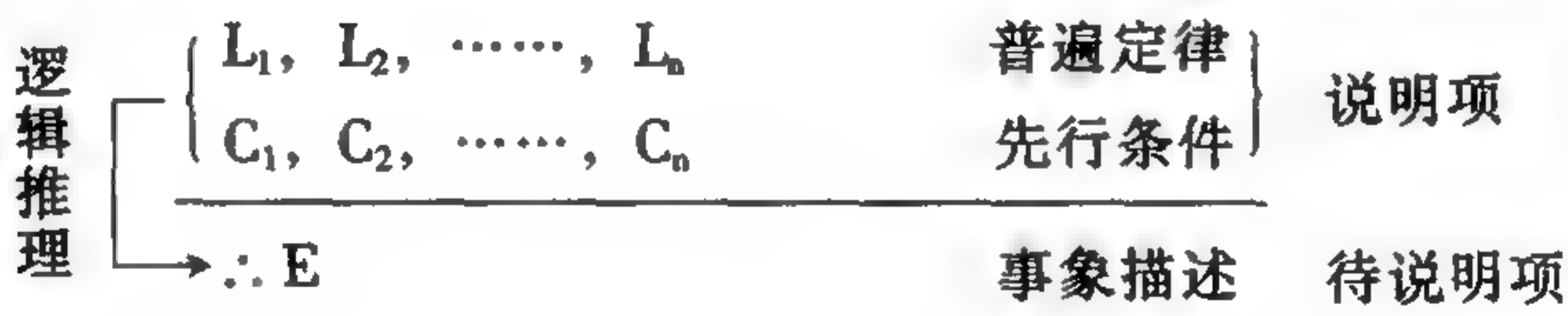
亨佩尔和波普一样,认为应当明确区分科学“发现的心理学”和“验证的逻辑”。对于科学假说的形成和提出,并没有任何指导性的规则或程序可供遵循,从经验材料中,科学家也不可能用“归纳法”机械地推导出假说或理论。

在《自然科学的哲学》(1966)一书中,亨佩尔指出,科学假说和理论不是从观察事实中归纳出来的,而是科学家为了说明他们所观察到的事实,而发明出来的。它们是科学家对现象之间可能的种种联系,或隐藏在现象后面的一致性和模式所提出的一些猜测。从经验性的材料过渡到理论,需要有创造性的想象。任何一种假说或理论都包含有一些概念上的术语,这一类理论概念绝不是通过大量的观察,从现象中归纳出来的,而是科学家在自己的头脑中构想出来的。

二、演绎模型

我们提出科学理论,是为了说明经验现象为什么会发生?在什么条件下发生?在《科学说明的面相》(1965)中,亨佩尔提出了所谓的“演绎模型”或“覆盖律模型”,来阐明科学说明的机制。

亨佩尔首先指出,科学的说明必须满足两个基本要求,即说明的相关性和可检验性。所谓“说明的相关性”是指提供的说明具有令人信服的充分理由;所谓“说明的可检验性”是指科学说明要能够接受经验的检验。满足这两类要求的科学说明,通常包含两类陈述:第一类陈述是某些“普遍定律”(general laws),第二类陈述叫“先行条件”(antecedent conditions),以这两类“说明项”(explanans)作为前提,经由逻辑演绎之后,可以导出有关于 E 的“事象描述”,后者即为“待说明项”(explanandum)。



一个适当的科学说明,除了符合上述演绎模式之外,还要满足四个必要条件:

- 1. 演绎模型必须列出普遍定律。普遍定律可能是“全称语句”(universal sentence),也可能是“统计概率语句”(statistic probability sentence)。换言之,所谓“普遍定律”并不一定是“全称语句”。“普遍”一词,只是表示“不指称特定个体”而已。
- 2. 说明项必须具有经验内容(empirical content),其中所包含的普遍定律及先行条件必须可以用观察或实验来加以检验。
- 3. 说明项中所列的语句必须是真的,更清楚地说,其中所列出的普遍

定律必须是真的,或是得到高度确证(highly confirmed),而且所列出的先行条件也必须是真实的。

4.由前提导出结论的逻辑推理,必须是正确的;以普遍定律及先行条件等“说明项”作为前提,必须要能够导出有关事象描述的“待说明项”。此处所谓的“逻辑推理”包括“演绎推理”(deductive reasoning)和“归纳或统计推理”(inductive or statistical reasoning);所谓“正确的逻辑推理”是指它必须是有效的(valid)演绎推理,或是有强度的归纳推理。

由于对普遍定律,我们也可能问:“为什么会如此?”因此,科学说明的对象不仅可以是个别的事象,也可以是普遍定律。依照亨佩尔的观点,要对普遍定律加以说明,必须用更普遍的定律作为说明,导出待说明的普遍定律。至于说明的模式及其适当条件,则与单独事象的说明是一样的。

他更进一步指出,他所提出的演绎模型既可用于说明,又可用于预言。如果我们先观察到事象(E),然后提出各种普遍定律(L)和先行条件(C),这就是说明。相反,如果各L和C为已知,由其中推演出E,这就是在作预言。

第三节 科学假说的检验

以这种科学说明的覆盖律模型作为基础,亨佩尔又逐步提出了他的“验证的逻辑”。在“验证的逻辑”方面,施利克最先提出逻辑经验主义的基本主张:“一个(综合)命题的意义,就是证实它的方法。”在他看来,古典哲学中某些“形而上学”论断,都是既不可证实,又不可否证,没有经验内容的句子,他称之为毫无意义的“伪句子”。即使是当时流行的“科学学说”之内,也有一些命题既无逻辑内容,又无经验意涵,应当予以摒弃。

一、意义标准的困难

不仅逻辑经验论主张这个意义标准,操作主义和实用主义也有类似见解。亨佩尔肯定这个意义标准的基本意图是合理的。但是他认为,上述证实原则不能表述为一种明确清晰、普遍适用的标准,也无法截然分明地划分有无认知意义的句子。在前述科学说明的“演绎模型”中,用来作科学说明的“普遍定律”,大多是以全称判断的形式来加以表达。可是,由于人类不可能作无限次观察或检验,按照这个标准来看,所有“全称判断”的命题都会变为无意义的命题。

不仅如此,他在进一步分析这个意义标准可能遇到的种种困难之后,认为认识的意义只能赋予整个理论系统,要判断单独的句子是否具有认识意义,是办不到的。为什么呢?

(一)肯定后件式的谬误

在《自然科学的哲学》中,亨佩尔仔细比较了“证实”和“否证”的逻辑。他认为,归纳法虽然不能用来形成理论,但却可以用来验证假设。亨佩尔提出了两个逻辑公式,借以说明“否证”和“证实”假说之间的不对称性。设定假设为 H,它所蕴涵的某种可观察的事件为 I:

如果 H 是真,那么 I 也是真的,
可是,经验证据显示 I 不真,
因此,H 不真。

这种推论形式在逻辑上称为“否定后件推理”,它在演绎上是正确的,所以否定性的检验在逻辑上是可以接受的。相反,逻辑实证论者所谓“证实”假设的逻辑公式是:

如果 H 是真,那么 I 也是真的,
由于经验证据显示 I 真,
因此,H 真。

这种推论形式在逻辑上称为“肯定后件式的谬误”,它在演绎上是无效的。因此,不能以有利的检验结果来证实一个假设。不论我们作了多少次成功的检验,都不能肯定地证明一个假设为真。

因此,亨佩尔认为,有利证据的单纯重复,对于增强支持假说的程度贡献不大。唯有提高观察和测量的精确性,使实验条件更为严格,才能增大验证的分量;至于不同种类或范围更广的证据,则能对假设提供有力的支持。

(二)否定假设的困难

可是,他在进一步探讨这一问题时,却发现在实际的科学研究活动中,假说的验证和否证,并不像前两个公式所说的那么简单。一般来说,科学家在检验一项假说时,往往必须借助于若干辅助性假设,这就是前述“演绎模型”中的“先行条件”。这些辅助性假说,有些涉及科学理论本身,有些涉及设计实验,有些涉及仪器设备,有些则涉及研究程序,它们合并起来才能蕴涵一个可观察的事件。

当科学家得到一个否定性的研究结果时,往往不会轻易地否定自己的假设,他们会仔细检查实验的仪器设备,反复考虑自己的实验设计,甚至重做实验。这些步骤其实就是在考量:是不是其他的辅助性假设出了问题?

由此可见,否定一个假设并不是容易之事。否定的证据必须强而有力,而且只有找到一个具有说服力的替代性假设,才能抛弃目前的假设,而这一点是很难做到的。

二、整体论

亨佩尔因此认为,在科学活动中,受到检验的并不是单个假设,而是与这个假设有关的其他命题所组成的理论系统。依照亨佩尔的整体论,科学家在面对否定其假设的研究结果时,可能修改理论系统中其他部分,也可能对不利的观察报告置之不理。这种“整体论”的主张和“逻辑实证主义”初期对于命题的重视是极不相同的。

他认为,理论系统中各个词句的认识意义,是一个程度问题,不能绝对地划分为“有/无”意义两种。理论初步形成时所用的描述语句和观察经验有密切联系,愈往后发展,愈依靠理论的构想,最后有些命题可能和经验完全没有任何关联。

理论中有些非经验语句对于我们的想象力可能有启发作用,能够使我们发现经验中的崭新联系。因此,理论的评价不应只看其命题是否有经验意义,而应当采用多元的标准,包括:

- 1.理论表述的清晰性和精确性。
- 2.说明和预言经验现象的能力。
- 3.形式上的简单性。
- 4.理论被经验验证的程度。

第四节 科学理论

早期的逻辑经验主义和操作主义都主张,每一个“理论术语”都应该可以用经验术语来加以定义,理论术语本身及其所组成的一般原理,其实都是不必要的。

亨佩尔坚决反对操作主义的这种主张。他认为科学的目的是要对经

验现象获得简单而且系统的说明。好的科学理论应该既能够说明过去和现在,又能够预测未来;既有系统的简明性,又有启发力,能够引导未来研究的方向。因此,科学理论及其术语是有其必要的。只强调理论术语的经验意义,而忽视其系统意义和简单性,是舍本逐末的做法。比方说,我们可以用许多方法来测量长度。按照操作主义的观点,每一种方法都定义了一个“长度”概念,这些概念还会随着科技的进步不断地增加。这样一来,我们会有无限多个“长度”的概念。这样做根本无法收到科学理论“以简驭繁”的效果。

亨佩尔的这种立场,也可以从其科学说明的模型中看出端倪。依照他的“演绎模型”,科学说明中的“普遍定律”,可以用“更普遍”的定律来加以说明。可是,更普遍的定律之后,是不是还有更进一层的普遍定律呢?如此推下去,必然有某些“普遍定律”是无法解释的。基于这样的立场,亨佩尔对于“理论术语”的观点也和逻辑实证论者大异其趣。

一、公理演算系统与对应规则

亨佩尔曾经提出了一个关于理论结构的模型,详细说明理论内部的结构关系,以及理论和观察之间的关系(Hempel, 1958):

$$T = \langle C, R \rangle$$

这个公式的意思是:任何科学理论(T)都是由两类句子构成的。第一类是不必作任何解释的“公理演算系统”(C),它们包含两个部分:其一是一组特定的“原始术语”,理论对它们不作任何定义,可是,理论中除掉逻辑术语之外的其他术语,都可以用这些“原始术语”来加以定义。其二是一组“初始假设”,以这组假设作为基础,可以经由逻辑演绎,而得到理论中的其他句子。理论(T)的第二类句子是一组称为“对应规则”的句子(R),它能对某些理论术语作经验的解释,使这个形式化的“公理演算系统”具有经验内容。

这个模型将科学理论中的术语区分为“理论术语”和“经验术语”两种。然而,他并不像一般逻辑经验主义者那样,认为每一个“理论术语”都应当用“经验术语”来加以明确定义。相反,他却主张用一种整体论的观点来看待理论,认为我们可以把一个理论系统看成是一张知识的“空中之网”,各种原始的“术语”是其中的“网结”,初始的“假设”则是联结各“网结”的“网绳”,其中有一部分“假设”可以通过“对应规则语句”的阐释,将“理论术语”作经验性的解释。它们就像联结“空中之网”和经验平面的细线,使理论中的部分假设可以获得检验。换言之,他认为,我们应当用整体的观点来判断一个理论系统的认识意义,许多非经验性的“理论术语”对人类的想象力极富启发作用,我们不能因为它们不是“经验术语”,便要将之逐出科学的领域之外。

二、内在原理与连接原理

从20世纪70年代起,亨佩尔又修正了上述看法(Hempel,1977)。他认为,把科学理论看做一个形式化的演算系统是不恰当的。理论中的概念不会因为具有公理化的保证,就一定是合理的。对应规则的概念也不妥当,因为理论术语和经验现象的关系,在本质上并不是一种“定义”或“约定”。

他因而采取了一种“实在论”的立场,认为,对于自然界来说,理论应当比一般经验定律提供对本质更加深刻的理解。经验现象是隐藏在自然界之后的“实体”和过程的表现,这些“实体”和过程的运动,都遵循着一定规律,科学理论的规律既要过去和现在的经验现象作出解释,又要对新的现象和规律作出预测。

亨佩尔用另一个公式来表示他对理论构成的新观点:

$$T = \langle I, B \rangle$$

这个公式表示:理论(T)是由两组原理构成。第一组称为“内在原理”(I),它们说明理论假定的实体和过程,以及支配这些实体和过程的定律。

第二组称为“连接原理”(B),旨在说明前述基本过程和可观察现象之间的关系。

亨佩尔主张:科学家应当把理论中的“术语”看成是指称某种“实体”,而不是一种虚构。内在原理和连接原理所表述的对象和过程都是实在的。事实上,科学家们很难把科学理论中术语所指称的对象,截然划分为“物理实体”和“虚构实体”。有些“理论术语”看起来像是虚构的,其实只不过是科学家尚未发明出适当仪器来测量它们罢了。有朝一日,如果科学家能够发明出适当仪器来加以量度,则“理论术语”也有可能变成“经验术语”。

参考书目

- Hempel, C. G. (1958), *Foundamentals of concept formation in empirical science*, In *International Encyclopedia of Unified Science*, Vol. II, No. 7. University of Chicago Press.
- Hempel C. G. (1965), *Aspects of Scientific Explanation*. New York: Macmillan.
- Hempel C. G. (1966), *Philosophy of Natural Science*. Englewood Cliff, New Jersey: Prentice - Hall.
- Hempel C. G. (1977), *Formulation and formalization of scientific theories*. In F. Suppe (Ed.), *The Structure of Scientific Theories*. Urbana: University of Illinois Press. pp. 245 - 254.

第三篇 后实证主义

从历史发展的角度来看,最先对“实证主义”提出挑战的,是本书第六章所要介绍的“进化认识论”。波普的“否证论”哲学开启了“后实证主义”时代,然而,本书第三篇所要介绍的“后实证主义”,除了“否证论”(falsificationism)之外,还包括有“科学历史主义”(historicism of science)和“实用主义”(pragmatism),总共三条不同的思想路线。

第六章所介绍的波普,是“否证论”的创始人。第七章库恩所谈的“科学革命”,则是“科学历史主义”的代表。严格来说,库恩本人是科学史家,而不是科学哲学家。他所谈的科学史,主要是涉及科学社群之信仰及运作的“外部史”,而不是科学理论本身如何演变的“内部史”。对于科学的“本体论/认识论/方法论”,他并没有采取特定的立场。他的科学历史主义和拉卡托斯或法伊尔阿本德的主张都有明显的不同。

拉卡托斯是波普的学生。可是,他批判波普所主张的“否证论”,认为那是一种“素朴否证论”或“教条否证论”。他因此提出他自己的“科学研究纲领方法论”,主张所谓的“精致否证论”。法伊尔阿本德曾经先后受教于维特根斯坦和波普,他的“科学无政府主义”在哲学上则是采取“实在论”的立场。换言之,我们虽然也可以把拉卡托斯和法伊尔阿本德看做“科学历史主义”者,但他们采取了某种科学哲学作为科学进步的标准。他们所谈的科学史,是“内部史”,而不是“外部史”。

本书第十章所介绍的劳丹,则是基于“实用主义”的立场,针对库恩“科学革命论”和拉卡托斯“精致否证论”所面临的困境,提出他个人对于科学进步的看法。在本书第四篇、第五篇和第六篇分别介绍了“结构主义”、“诠释学”和“批判理论”之后,我们将会看到,“建构实在论”企图将科学的“主观”和“客观”两大研究取向整合在一起,其哲学取向也是采取“实用主义”的立场,请予以特别注意。

第六章 波普的进化认识论

第一节 波普的学术生涯

卡尔·波普(Karl R. Popper, 1902—1994)出生于奥地利。有犹太血统,父亲是一位开业律师,同时又是一个涉猎广泛的学者;家中有一个收藏丰富的图书馆;母亲出生于音乐世家,擅长钢琴。生长在这个充满书香和音乐的环境中,波普在儿童时期就试图阅读父亲的哲学藏书,开始接触斯宾诺莎、笛卡儿及康德等人的作品,并培养出怀疑与批判的精神。十二岁那年,第一次世界大战爆发,波普一度相信自己的国家正在进行一场正义的战争。两年之后,他几经思考,认定奥地利参与这场战争是违反正义的,理应在这场战争中失败。他的父亲非常认真地倾听他所陈述的理由,和他进行仔细的讨论,最后同意了他的观点。

十五岁时,他因为一本书太强调词的意义,而和父亲发生争论。当他向父亲解释自己的立场时,又不得不澄清自己所用词句的意义。结果双方都为语言纠缠不清,一场争论也无果而终。波普自称这是他在哲学上的“第一次失败”。他由此而悟出一条原则绝不要与人争论词语的意义。就因为如此,他和偏爱分析哲学的英美哲学主流而格格不入。

一、反马克思主义

1918年,第一次世界大战结束,德、奥战败。战后的维也纳动荡不安,但在学术思想上呈现出蓬勃发展的局面。哲学、自然科学、文学艺术和政治学理论等各方面,都是人才辈出。十六岁的波普因为不满足中学讲授的知识,进入维也纳大学当旁听生。在这段时间,他开始接触到一些当时欧洲大陆上的重要思潮。包括马克思的共产主义、弗洛伊德的心理分析学、阿德勒(A. Adler)的个人心理学、爱因斯坦的相对论,等等。他同时参加了左派的社会主义学生联合会,并一度信服了共产主义。

1919年,他的生活中发生了两件大事,影响了他终生的思想。首先是他扬弃了马克思主义。那年的某一天,他目睹一群青年学生在共产党领导下举行示威游行,而遭到警察的血腥镇压。他认为共产党的策略是刻意制造社会矛盾,诱发统治者的镇压,来激起阶级革命。此项认知使他转向反马克思主义的立场,后来又成为马克思主义的公开敌人。

二、相对论的热潮

当年,欧洲科学界发生的另一件事,使波普感受到极大的疑惑,成为他终生学术探索的出发点。1916年,爱因斯坦修正了他的广义相对论,对星光行经太阳时将发生偏转,作出和牛顿万有引力说完全不同的预测。1919年,英国天文学家爱丁顿(S. Eddington)在日食时观测的结果,竟然支持了爱因斯坦有关“光线弯曲”的奇异构想。这次观测的结果使当时的欧洲掀起了一阵“相对论热潮”,而少年波普则从一种异于常人的角度来思考问题——多年来经过千万次检验的牛顿理论,在一次失败后,为什么会产生动摇?这样一来,还有什么理论能够免于被推翻的命运呢?

当时爱因斯坦谦虚为怀的态度,对波普产生了极大的影响。爱因斯坦

对自己的理论始终抱持着批判的态度,他总是试图找出自己理论的局限性,不但承认自己以前论文中的错误,甚至公开宣称,如果爱丁顿观测的结果否定了他的预测,广义相对论就会被否决掉。这样的治学风格深深地吸引着年轻的波普,从而影响到他的科学哲学观。

三、精神分析与前科学

大学时代,他还接触了弗洛伊德的心理分析和阿德勒的个体心理学,在阿德勒开设的儿童心理诊所做过义工。他把精神分析学说和爱因斯坦理论互相比较后,发现前者的特点在于它能解释一切现象,而且,这种解释是不可否证的。例如,如果一个人把另一个人推下水去,阿德勒的理论可以说,损人者的行为是出自他的自卑感;如果一个人把一个溺水者救了上来,同样的理论也可以说,救人者的行为是因为他要克服潜意识中的自卑感。

经验事实根本无法驳倒这种理论。有一次,他向阿德勒报告无法用自卑感理论来加以分析的一个病例。阿德勒武断地说,这个病例不会与他的理论相矛盾,“因为我有上千次经验”。波普义正词严地反唇相讥:“由于这个新病例,你现在已经有第一千零一个你无法解释的经验了。”

波普认为精神分析学说不作任何预言,但宣称能够解释一切心理现象,这与形而上学、巫术和炼金术一样,都是“前科学”;爱因斯坦的相对论针对某一特定现象作出精确的预言,并且承认,符合预言的事实不能证实自己的理论,但不符合预言的事实却能否证这一理论,这才是真正的科学。

四、科学发现的逻辑

1928年,波普获得哲学博士学位。当时的维也纳是逻辑实证主义的发源地。波普本人并没有参加过维也纳学圈的正式活动,但他参加了该学圈

一些外围团体的讨论会,结识了几位学派成员,并因此在1932年写成《科学发现的逻辑》一书。这本书最初的题目是《知识论的两个基本问题》,书中主要探讨科学与非科学的分界以及科学方法的问题。他认为科学的方法应当是一种以理性批判作为基础的演绎推理。科学家先针对特定问题提出假说和猜想,再依据事实对假想进行检验,并在检验过程中不断淘汰或修改原有的假说和猜想。他坚决反对“归纳法”,并主张:区分“科学”和“非科学”的标准,在于其理论是否有“可否证性”。不能被否证的理论,就不是科学的理论。

对于这两个问题,波普和逻辑实证主义者的立场是针锋相对的。1934年,《科学发现的逻辑》在维也纳学圈主编的“科学世界观”丛书中出版,引起了广泛的讨论和强烈的反响。许多逻辑实证主义者纷纷调整自己的学术立场,最后竟然导致维也纳学圈的全面瓦解。

五、反历史定论主义

《科学发现的逻辑》(1934/1959)使波普声名大噪。他从少年时代便一直关注政治问题,当时欧洲的政治局势,又迫使他不得不深入思考这一问题。1935年至1936年间,他受邀到英国作了两次长期访问,并将他在伦敦经济学院的演讲稿,写成《历史定论主义的困穷》(1957/1981)一书。在书的扉页上,波普表示要将该书“献给各国、各民族因为信仰法西斯主义和共产主义为历史命定规律而牺牲的无数男女”。他指出,在政治斗争中,共产主义和法西斯主义虽然表现为左、右两翼,但他们的理论基石都是历史主义。所谓历史主义,是相信社会发展遵循着一种无法避免的历史规律,人为的努力可以加速或延缓其实现,但不能创造或取消它。历史主义将社会成员分为两大类——历史规律的推动者和阻拦者,社会发展的历史就是这两种人的斗争史。斗争的结果将使历史规律的推动者成为社会的主人,阻拦者则必然会被历史所淘汰。

1937年,纳粹法西斯势力已经扩张到奥地利。具有犹太血统的波普不得不亡命到新西兰。第二次世界大战期间,他一面在新西兰执教,一面写成《开放社会及其敌人》(1950/1984)一书。在这本著作中,他深入考察历史主义在西方哲学传统中的起源与发展。在他看来,从古希腊哲学家柏拉图、亚里士多德,到德国唯心主义者费希特、黑格尔都是历史主义的奠基人。历史主义是封闭社会的一种意识形态,和开放社会所必要的理性批判精神格格不入。因此,所有倡导和拥护历史主义的哲学家都是开放社会的敌人。他批判了柏拉图、黑格尔和马克思的历史理论,认为马克思主义是最精致的历史主义,是历史主义发展的最高阶段。在20世纪50年代东西方“冷战”期间,波普的著作成为西方国家反抗马克思主义的重要理论工具。

第二节 进化认识论

1934年,在维也纳学圈领导人施利克的支持下,波普出版了他的第一部名著《科学发现的逻辑》,其内容却对逻辑实证论提出了严峻的挑战。这本书的英译本在1959年出版后,他在英语世界中声名远扬。接着,他又相继出版了《猜想与反驳》(1963/1986)和《客观知识》(1972/1989),进一步说明他的知识论和“进化认识论”(evolutionary epistemology)。

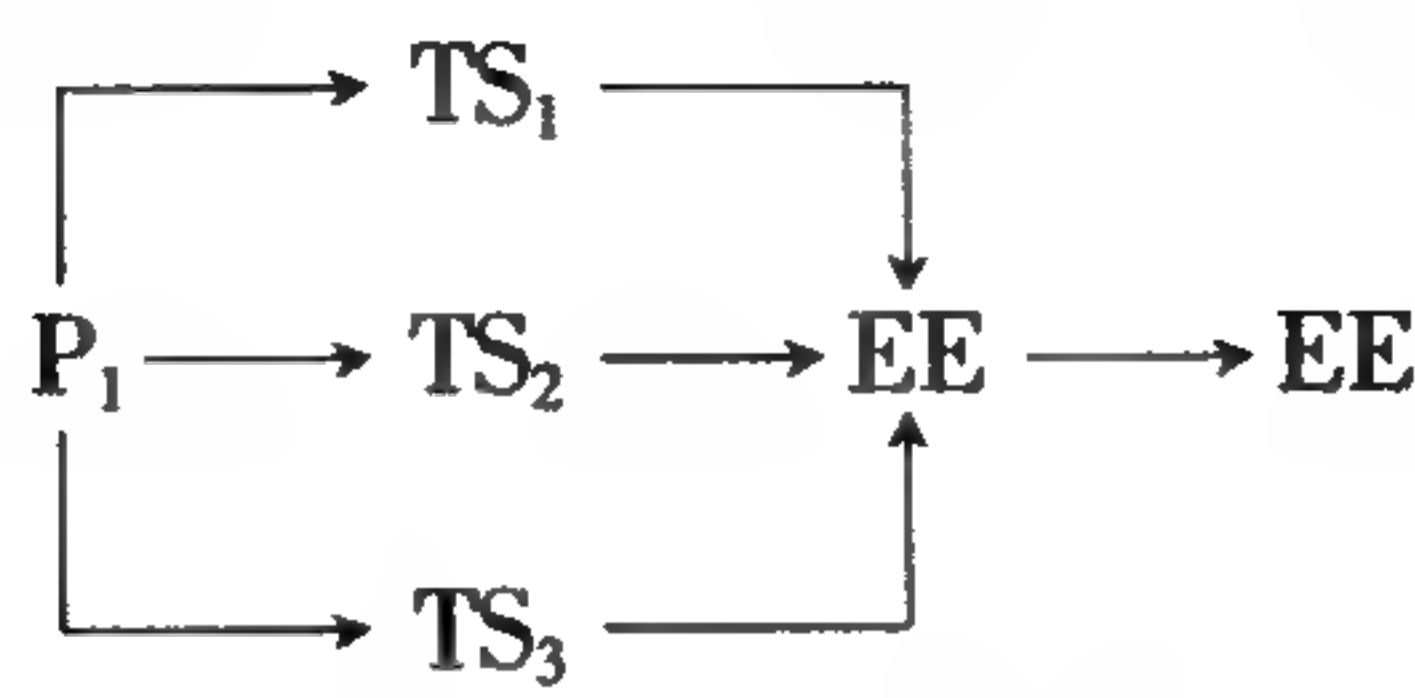
一、进化认识论的图式

我们可以用波普提出的四段图式来说明他的进化认识论:

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$$

P表示问题(problem),TT表示试探性的理论(tentative theory),EE表示排除错误(error elimination)。倘若以这一图式来表示普遍性的试错法,则图

式中的 TT 可以改变为 TS(试探性的解决, tentative solution)。后来,他又将这个图式修改为下图 (Popper, 1972/1989: 313), 而成为这一图式的普遍形式:



这个经过修正后的普遍图式,其意思为:当生物体的期望遇到挫折,或是他原有的知识陷入困境的时候,他会设法对这个问题情境提出试探性的解决方案。这种解决方案可能不止一个,它也不一定正确,因此必须将错误的解决方案排除掉,保留尚未被否定掉的解决方案。这样留下来的方案又可能遇到新的问题,如此往复,以至无穷。

二、科学理论的提出

在科学理论的场合,问题的产生通常是出自下列三种不同情境:(1)理论与观察或实验的结果不一致,(2)理论系统内部发生互相矛盾的现象,(3)两个不同理论之间的互相冲突。这时候,科学家便可能提出试探性的理论。当然,这样提出来的试探性的理论并不一定就等于真理,它也可能被后来的观察或实验否证掉。因此,一个科学的理论必须具有“可否证性”(falsifiability)。如果一个理论的陈述或命题无法用经验的方法来加以验证,则它就不能称做“科学”的。

达尔文所说的优胜劣汰和生存竞争,也存在于各种尝试性的解决方案(TS₁、TS₂、TS₃)之中。只有能够通过严格之否证检验的方案,才能被保留于科学知识之内,其余会在排除错误的过程中被淘汰掉。所以,波普的科学发展模式相当于科学知识成长的模式,它是一种非决定性的开放模式。正如人们不能预测或控制生物进化的过程一样,人们也不能完全预测或控制

科学未来的发展。既然科学理论的本质就是猜测与假说,其暂时性以及尝试性意味着,它们不过是在描述以往曾经发生过的状态而已,并不能描述未来。科学猜测的产生并不是“被决定的”,它就像发生突变一样,是盲目而且突发出现的,毫无规律可循。因此,单靠理性并不能产生假说,通常还要靠创造性的直觉。

三、实在论

波普的进化认识论是建立在“实在论”的哲学立场之上。用最简单的话语来说,所谓“实在论”,是承认外部世界是客观实在的哲学立场。实在论承认有一个真实的世界存在,像人、动植物、星辰、车辆等等,都是实际存在的。波普用以下两个理由来论证他为什么坚持实在论。第一是对唯心论的批判。他认为依照唯心论的看法,世界是由个体的精神所创造出来的,这种主张推演到极致,就是认为世界根本不是实际存在的。对于有理性的人来说,这是一个荒谬且无意义的推论。第二,波普认为对外部世界实在性的信仰,是科学家探索自然奥秘的动力。否认实在论必然会阻碍科学研究的进步。

依据实在论的观点,世界中的事物间也存有自然规律的趋向。对波普而言,坚持有自然规律,跟他主张科学知识发展的非决定论,并不互相矛盾。在《客观知识》一书中,他曾用一个著名的例子“钟和云”,来说明决定论和非决定论的思想差异所在。“钟”代表有规则并且高度可预测的物理系统,而“云”则正好相反,不规则而且难以预测。他认为当代物理学者中的决定论者把所有的“云”都看做“钟”,但是一个非决定论者则会坚持“云”和“钟”的差别。非决定论者认为,云的不规则并不意味着它并不实在,而且不存在内部因果关系。他们只是反对“云”被归结成“钟”,反对将所有事物都以绝对精确的方式,预先加以决定化。

第三节 进化认识论和逻辑实证论的对比

从以上的论述中,我们已经可以看出波普的进化认识论和逻辑实证论在认识论上的歧异。我们还可以根据这种歧异,讨论他们在方法论上几个明显的针锋相对之处(舒炜光,1994)。

一、真理或近似真理

从逻辑实证论的立场来看,“语言”旨在描述“世界”,科学理论中的“基要命题”是在描述可用感官经验到现实世界中加以验证的“原子事实”,这样的“基要命题”经过逻辑的推演,构成“命题”。“命题是实在的图像”(T4.01),“真命题的总和就是全部的自然科学”(T4.11)。

更清楚地说,逻辑实证论采取了一种“照相理论”或“模版理论”的观点,认为科学命题必须清晰且正确地“拷贝”或“录下”原子事实及其结构。由于日常语言都相当模糊,而且自相矛盾,因此逻辑实证论者主张用逻辑或数学来取代它。基要命题的内容必须“对应”于原子事实,命题的逻辑形式则必须“对应”于原子事实的内在结构;所谓知识便成为心智或大脑对外在客观世界的一种表征(representation),这种表征的结构与外在原子事实的结构是互相对应,异质同形的。所以,科学命题就是描述客观世界的“真理”。

然而,对波普来讲,科学理论只不过是科学家的猜测而已,是人类强加到客观世界上去的。它是人类对未来事件的一种试探、一种预测或一种猜想,它在本质上是“人造的”、“假设性的”。波普引述康德所讲的一句名言:“我们的理智并不是从自然界引出规律,而是把规律强加于自然界。”并将之修改为:“我们的理智并不是从自然界引出规律,而是以不同程度的成

功,把理智自由发明的规律强加于自然界。”(1963/1986:191)他之所以特别强调,人只是“以不同程度的成功”,“把规律强加于自然界”,正是因为规律是由“理智自由发明的”。

科学家当然希望他所提出来的理论,能够尽量接近客观世界中他所研究的对象,而不会被经验事实所否定掉。无论如何,他提出来的理论命题只能是“近似的真理”,而不等于“真理”。因此,波普强调:“我们是真理的探求者,不是真理的占有者。”(1972/1989:61)

二、归纳法或演绎法

依照逻辑实证论的观点,“基要命题”所描述的是人类反复经验到的“原子事实”。作为理论命题之基础的“基要命题”,是从过去的经验归纳出来的,科学规律是建立在事实重复性的基础上。

(一)休谟的“偶然真理”

早在18世纪,英国哲学家休谟便对归纳法提出挑战。他先在“必然真理”和“偶然真理”之间作出区分——只有数学和逻辑的真理才是必然的,必然真理的发现和证明不能靠归纳法。只有科学真理或有关事实的真理,才是从经验中归纳出来的,他称之为“偶然真理”。休谟认为,归纳法是一种在重复过程中把几个感觉印象联结在一起的心理习惯。重复不能为一个普遍规律提供任何论证,它只能唤起我们心中的期望和信仰。换言之,归纳法能够引导我们培养出生存所必需的心理习惯,它所造成的联想习惯,对人的生存是必不可少的。因此,归纳法的本质不能用逻辑,而应该用心理学来说明。

可是,他指出:感觉材料的反复出现,只不过是证明这些材料在过去曾经发生过联系而已,并不能保证这种联系在任何时间都会发生。譬如,在9 999次的观察中,太阳都从东方升起。但这并不能保证在第10 000次的观

察中,太阳还是会从东方升起。从以往经验的归纳中,无法得到可适用于未来的必然性。

然而,在他看来,归纳法虽然不能满足严格的逻辑推理和追根究底的思辨要求,但却是人生不可少的。休谟虽然否认科学真理的必然性,但他并未因此否定归纳法,仍然继续坚持使用归纳法。

(二)“经验基础论”的批判

波普全面批判了休谟关于归纳法的心理学理论。他认为,典型的重复活动是机械的、生理的,不会在心理上造成对规律的信仰。人们之所以相信归纳法,是因为大家普遍相信所谓的“经验基础论”。“经验基础论”把科学发现的活动分成两部分:前一部分是感觉和经验观察,这是科学理论的基础;后一部分则是建立在这一基础之上的理论。然而,波普追问:观察和理论是两种独立的活动吗?他的回答是否定的。波普指出,其实理论是人针对问题提出来的。观察不可能发生在理论之前,任何观察都受一定理论或理论倾向的指引。只有从某一特定的理论出发,或基于某一目的去观察,我们才会从不同的事物中找到相似之处,才会把它们看做重复的事物。这就是说,我们先要有一种企图或是假定,然后在观察中才会出现重复感。我们不能反过来认为这种企图或是假定是重复性观察的结果。总而言之,重复的事实是发生在个体的信念与习惯之后,而不是产生在此之前。因此,休谟认为“重复产生心理信念习惯”的观点是不正确的。

(三)检验的演绎法

在方法论中,所谓“演绎”是指从一般原则推导到具体事例,所谓“归纳”则是由具体事例推论出一般原则。一般人大多认为,归纳法是经验科学的基本方法,演绎法则适用于数学、逻辑等学科。波普却反其道而行之,他不但否定科学理论是由归纳过程发现的,而且坚决主张演绎才是经验科学正当的方法。

他曾经举一个实例来说明他的论点。当他在维也纳教书时,有一次,曾向一群学生指示:“拿起你们的笔和纸,仔细观察,然后记下观察的结果。”学生莫不茫然以对,他们问道:“你要我们观察什么呢?”波普说,这个例子充分说明观察总是有选择性的。在观察之前,个人必须预先规定观察的方向和对象。此时,作为理论初级形态的概念、假想会发生定向和定性的作用。不受理论影响而又能作为理论之基础的“纯粹”观察,是不存在的。

因此,波普认为理论不是由经验事实归纳出来的,而是用批判的理性思考演绎出来的(1972/1989:1-39)。值得注意的是,波普所谓的演绎,又不同于以永恒公理作为出发点的传统演绎,而是要不断地检验作为演绎前提的猜想。这种方法,波普称之为“检验的演绎法”。用他自己的比喻来说,科学并不是一只水桶,人们只要辛勤地采集并累积经验,理论的水就会自然而然地流注而满。相反,科学犹如一架探照灯,科学家必须不断地提出问题,进行猜想,把理论的光投向未来(1972/1989:431-457)。倘若理论只是过去的记录,不能从其中推演出既有经验以外的事件,这种理论还有什么用呢?

三、经验论或理性论

前文提到,逻辑实证论采取了极端经验论的立场,认为感官所经验到的实在,才是“纯粹的实在”。波普坚决反对这种观点,相反,他的“批判理性论”采取了一种和理性论较为接近的立场,但是,他的哲学又和传统的理性论有所不同。

传统的理性论和经验论都承认,知识必须建立在一个恒久不变的基础上。至于“知识的基础是什么”,他们却有截然不同的看法。理性主义者认为知识的基础是必然的、普遍的原则,而经验主义者则认为它是人的经验感觉。

波普不但反对经验主义的基础论,也反对理性主义的基础论。根据他的否证原则,一切理论或原则都应当可以被否证。任何理论或原则都不能作为知识的不变基础。把抽象的理性原则当做知识的基础,根本是教条主义,比经验主义的基础论更危险。不仅如此,波普并未全面否定经验主义。经验虽然不是知识的唯一来源,但它是检验知识的基础。一个假说在尚未经过经验的检验之前,和神话或幻想并没有什么差别。唯有经过经验事实的否证考验之后,假说才能成为科学的理论和知识。

四、证实原则或否证原则

前文说过,逻辑实证论将哲学家和科学家的工作区分为二。哲学家的主要工作就是对形式语言(formal language)的结构作逻辑的分析;科学家的主要工作则是将科学理论中的命题化约为“基要命题”,用任何人都可以复制的实验方法,到经验世界中加以检验,看它与“基要命题”对应的程度。因此,科学活动的主要工作是证实。

波普则抱持一种完全相反的观点。从波普的哲学来看,不论多少经验事实,都不能证明一种理论命题。可是,任何一个和理论不符的事实都可能使“基要命题”发生动摇。科学理论一般都是以“全称判断”的方式表达出来。经验的对象却是个别的。个别的事例无论重复多少次,也无法证实一个“全称判断”命题。例如,对于“所有的天鹅都是白色的”这样一个“全称判断”命题,不管我们观察到多少只白天鹅,也不足以证实,因为我们的观察不可能穷尽所有的天鹅。

可是,我们却能证明一种理论为假而予以摒弃,或者因为还不能证明它为假,而暂时予以保留。譬如,只要我们发现了一只黑天鹅,便可以立即否证这一命题。因此,只有坚持否证原则,我们才能以经验观察作为检验理论的标准。

在波普看来,科学是一种不断演进的事业:一种猜想代替另一种猜想,

一种理论代替另一种理论,在科学活动中必须不断思考,不断批判,不断否定。作为理性思考之结果的理论,并不能保证永远正确,但它必须不断地批判谬误,所以波普的哲学又称为“否定论”。

第四节 科学的判准

前文说过,在 19 世纪后期,许多自然科学家觉察到传统形而上学观念对科学发展的妨碍,才有实证主义思潮的兴起。实证主义的目的是要区分科学和形而上学,并且将形而上学逐出科学的领域。

波普所要区辨的不仅是“科学”与“形而上学”,而且是“科学”与“非科学”的界限。波普心目中的伪科学,包括传统的形而上学、骨相学、占星术和心理分析理论。“非科学”不但包括伪科学,也包括像数学、逻辑等不受经验检验的学科。波普一再强调,这种区分方式绝对没有任何想要取消“非科学”的意图。“科学”和“非科学”的界限并不是正确与错误理论之间的界限。科学和非科学(包括伪科学),都既包含着真理,又包含着谬误。在“非科学”中也包括像数学、逻辑这样的真理。“科学常常犯错误,而伪科学有时也可能走向真理之途。”

一、可否证性

“绝对正确”并不是科学理论的优点,相反,它倒是一个理论的致命弱点。一个学说之所以绝对无误,并不是因为它表达了确实可靠的真理,而是因为经验事实无法反驳它。数学和逻辑命题并没有经验的内容,无法摆脱经验事实的检验,因此,可以把它们看成是必然真理。可是,伪科学号称能够解释一切经验事实,但又无法接受经验事实的检验,所以才会称其为“伪科学”。

科学和非科学(包括数学、逻辑和伪科学)的界限,在于它的命题是否能够被经验所否定。对波普而言,“可否证性”(falsifiability)、“可反驳性”(refutability)和“可检验性”(testability)都是同义词,它们都是判别一个理论是否科学的依据。

可检验性与经验内容成正比。在两个假设之间,如果一个假设比另一个对现实作了更多的判断,它就可能有更加丰富的经验内容,以及更多被推翻的可能性,我们就可以说它具有较大的可检验性。一个假设如果经过多次严格的考验,仍然不能被推翻,就表示它有强韧的生命力和较高的科学价值。虽然它永远不会得到最终的“证实”,但我们仍然可以视之为截至目前为止最合理的假说。波普把严格的检验力图否定,但暂时还无法加以否定的理论,称做对理论的“佐证”(corroboration)。“佐证”虽然认可了理论的合理性,但它并不是逻辑实证主义所说的“确证”。“确证”指的是经验能够证实的理论。波普用 corroboration 一词表示“佐证”,有别于卡纳普所说的“确证”(confirmation)。

二、检验严格性

检验严格性是评估科学理论的标准。根据这个标准,一个理论的价值不在于对已知的事实作出新的解释,而是在于它能够提出令人感到意外的预测。在人们的知识中,似乎是不可能发生的预测,但在实验观察中,却被经验事实所佐证了。只有经过这样严格检验的理论,对人类知识的累积才有真正的贡献。因为假说一旦被严格的检验所佐证,人们就要排除其背景知识中和这个假设互相矛盾的部分,甚至整个背景知识会被新知识所取代,这样才会造成知识的增长和科学的进步。

波普认为爱因斯坦的相对论就是经过严格检验的例子。在古典物理学以及一般人的常识中,相对论中的许多推论,像光线扭曲、时间延长、空间缩短、宇宙膨胀等,都是不可理解的。可是,它们都曾经获得某些实验证

据的支持,相对论因此成为经过严格检验的科学理论,改变了人们对古典物理学的看法。

三、逼真度

在《科学发现的逻辑》(1934/1959)中,波普指出真理的发现并不是一蹴可就之事,但这并不意指所有理论接近真理的程度没有区别。由于程度是一个相对的概念,倘若我们以“逼真度”的概念来衡量理论接近真理的程度,则“逼真度”只适用于两个理论之间的互相比较,而不适用于对单一理论作评价。对单一理论作评价的概念是“确认度”。

假设有两个理论 T_1 和 T_2 ,在下列任何一种情况下,我们都可以说 T_2 比 T_1 有更高的逼真度。

T_2 比 T_1 作出更精确的判断,并且通过了实验的检验。

T_2 比 T_1 能说明更多的事实。

T_2 比 T_1 更能详尽地描述或说明事实。

T_2 通过了 T_1 无法通过的检验。

T_2 能设计出 T_1 无法设想的实验,并且通过了实验的检验。

T_2 把 T_1 认为不相干的问题联系了起来。

在科学发展史上,牛顿的理论能够比伽利略的理论以更精确、更详尽的方式说明更多的事实,并且把以前互不相关的天体力学和大地力学联系在一起。虽然牛顿力学被后起的理论所反驳,可是,因为牛顿力学通过了一些伽利略理论通不过,或者根本没有设想过的严格检验,而且,那些反驳牛顿的经验事实,同样也反驳伽利略的理论。整体而言,牛顿的力学理论比伽利略的理论具有较高的逼真度。

逼真度的概念,使波普能够更加圆满地解释科学进步的标准。所谓的

否证性、内容的丰富性和检验的严格性等,只是科学进步的必要条件,而不是充分条件。无论如何,一个理论总会碰到它无法说明的事实、无法通过的检验,或被事实所证伪。但是,只要这个理论比先前的理论有较多的真实内容,即使它被某些事实证伪,我们仍然必须考量其逼真度,它仍然可以说是比先前理论进步的。

第五节 世界观的移转

从以上的比较中,我们可以很清楚地看出,对科学哲学中的许多基本议题,实在论和逻辑实证论都站在对立的立场。然而,从本文的角度来看,这两种科学哲学的最大不同之处,是他们对于“人”在科学活动中的地位,抱持着截然不同的观点。前文说过,逻辑实证论采取了一种“照相理论”的观点,认为人们认识外在世界的唯一正确途径,就是通过大脑中的表征。然而,一个认知主体如何知道他大脑中的表征与外在世界的结构相对应呢?从逻辑实证论的角度来看,认知主体本身无法判断,他必须靠一个旁观者用客观的方法来加以验证。这就构成了逻辑实证论最大的困难——既然作为认知主体的一般“人”无从作出此种判断,谁够资格作这种判断的“旁观者”呢?

为了回答这个问题,逻辑实证论者不得不虚拟出一个绝对客观的“我”。更清楚地说,逻辑实证论者虽然主张“唯我论”,然而,逻辑实证论者所说的“我”,是一种“哲学的自我”,或“形而上学的主体”,既不是“心理学上的自我”,也不是“能思维、能表象的主体”。换言之,在整个科学活动中,研究者的主体性将“浓缩成不往外扩张的一点”,甚至是可以完全消失不见的。

实在论的观点则不然。对实在论者而言,科学是人类的一种创造性事业,它不能消极地等待经验事实的累积,而必须通过人的创造精神,积极地

进行批判、创造和否证等工作。这两种科学哲学蕴涵了两种不同的世界观,其间最大的差异,就是他们对“人”在科学活动中的地位,抱有完全不同的看法。和波普站在同一阵营的其他实在论者,对于如何建构理论,容或有不同观点,但他们对于“人”在建构理论过程中所能发挥的主体性和主动性,没有不同的看法。

第六节 三个世界的理论

1970年,波普年迈退休,住在英国白金汉郡。但他并没有停止学术创作活动。1972年,他出版了《客观知识:进化论观点》。1977年,他与神经生理学家艾克斯(J. C. Eccles)合著的《自我及其脑》出版。在这些著作中,他根据存在的方式(modes of being)或存在事物聚合(togetherness)的方式,把“存在”的含义分为三种:外部事物的存在、思想意识的存在和关系的存在。根据这三种存在方式,他提出了“三个世界”的理论。

一、三个世界

世界Ⅰ是我们生活于其中的客观物理世界。依照否证论的看法,人类对外在世界建构理论的活动,在本质上是以猜测、摸索作为基础,在不断的尝试中抛弃错误,和其他生物的适应过程并没有两样。所以说:“从阿米巴(Amoeba)到爱因斯坦,两者之间的差别只是一步之遥。”这“一步”之差在于,其他生物是以自己的生命去试错,它们往往要付出很高的代价,甚至是牺牲一些个体的生命,才能学到一种成功的活动模式。人类则不然。人们能够用“想象的试错法”代替“以身试错”,用理论探讨来代替实际的尝试,用理论牺牲代替现实的牺牲,在不受痛苦或损伤的情况下排除错误,所以具有其他动物无法企及的优点。

世界Ⅱ是人的主观精神世界。人的一切精神活动,包括意志活动、情绪活动、理智活动等等,都属于这个世界。精神活动虽然离不开物理世界,但是,人必然生活于这两个世界之中。因为人的精神状态和人在客观世界中的活动相互作用,所以说精神世界是确实存在着的。精神活动不能被化约成物理过程,这两个世界也不能被还原成一个世界。

世界Ⅲ是指人类精神活动对象化后,所形成的客体世界,既包括客观的知识,又包括客观的物品,是一种客观的观念世界。这些观念,有些已经具体化地表现为客观的物质形态,如图书、绘图、工具、建筑、人工产品等,有的可能尚未取得具体的形态,譬如数学、逻辑和科学中的许多理念。

二、世界Ⅲ的特色

世界Ⅲ中的人工产品和文化产品,是人类利用世界Ⅰ的材料制造而成的。人类的知识是转化这些物质材料的灵魂,如果没有知识的作用,它们只是一堆废料而已。然而,世界Ⅲ中的产品却不会全部被物化,像一些尚未得到解答的科学之谜,就是其中之例。要理解这些产品的特殊价值,必须将它们从自然界中区分开来,把它们归属于特殊的文化世界,了解它们所体现出的知识和思想。

波普认为世界Ⅲ是一种独立存在的“实在”。客观知识一旦形成,便与个人的主观意向无关,它的存在不会受到个人意志的影响。即使没有读者,一本书仍然还是书。换句话说,相对于主观意识而言,任何知识都是客观的,有其相对稳定而且可以公开的内容。波普认为,将客观知识和主观知识分开,知识才能跳脱发明者的主观意识,成为全人类可以共享的存在,并且使人类能够根据客观知识的遗产,继承并且更进一步地发展知识。

世界Ⅱ的心理和思想过程是隐蔽的、流动的、不定型的;而世界Ⅲ中的任何知识都是相对稳定的,有公众可以接近的内容。因此,波普主张我们必须用某种稳定的(尤其是语言的)形式,把客观的思想(即理论)明确地陈

述出来,以便人们批评或议论。如此一来,知识才不会留存在发明家的头脑里,才能成为全人类的精神财富,才会有自身的累积和发展。

我们可以引用波普的说法,来说明世界Ⅲ的重要性。假设有一天,所有的机器和工具以及如何使用它们的主观知识都毁坏了,而图书馆和我们的学习能力仍然存在,经过一段时间的调整,我们的世界仍然可以再次运转。然而,假设连图书馆都毁坏了,以至于我们无法再从书籍中学习,则我们的文明在几千年内都不会重新出现。

三、三个世界之间的关系

波普认为,不仅世界Ⅰ与世界Ⅱ、世界Ⅱ与世界Ⅲ会相互作用,而且世界Ⅰ与世界Ⅲ也会相互作用;不过它们的相互作用必须以世界Ⅱ为中介。在三个层次中,世界Ⅰ是最低的基础层次,世界Ⅲ是最高的层次,而世界Ⅱ则居于中间。由于这三个世界发展的层次高低不同,波普把它们之间的相互作用分为两种:低层次的对高层次的作用叫“上向因果关系”,而高层次对低层次的作用叫“下向因果关系”。所以,世界Ⅲ对世界Ⅱ的作用,属于“下向因果关系”;而世界Ⅰ对世界Ⅱ的作用,则属于“上向因果关系”。

“科学唯物主义”只承认单向的“上向因果关系”,只承认物质对精神的单方向作用,把精神看做物质的附属现象或属性,认为它可以还原为物质过程。这种还原论把一切心理或精神的过程,都还原为物理的机械过程,并试图用机械的因果法则来解释宇宙间的一切,结果必然导致机械的决定论。

波普坚决反对这种机械决定论的观点。他特别强调除了“上向因果关系”外,人类的理论活动,还存在着“下向因果关系”。波普认为世界Ⅲ和世界Ⅰ、世界Ⅱ一样,具有自主性。所谓“自主性”,是指世界Ⅲ的起源虽然是人造的,没有人,就没有世界Ⅲ;但是世界Ⅲ一旦出现,就具有了它本身的一系列问题,其中许多问题虽然是人们从来没有想过或从未推论过的,但是它们可以引导人们去研究,去思考。

根据他的科学发展观,科学发明是从问题开始的。问题使人们的主观意识集中于一个焦点,激发出人的主观能动性和创造性。但是,在一般情况下,问题不是人们有意制造出来的,问题是人们从事创造活动过程中始料未及的后果——它们是对客观知识中未解决问题的猜测,是在对猜测的批判中涌现出来的。在科学发明的过程中,问题的作用充分反映出世界Ⅲ对世界Ⅱ的作用。

发现世界Ⅲ的一个问题,就像发现世界Ⅰ中的许多东西一样,常常会引导人去发现另外一些问题。这些问题在没发现之前,也是客观地存在着的。唯有肯定这种客观知识的存在,人们才能对自身的主观精神活动进行批判。批判的理性依据,就是世界Ⅰ以及世界Ⅲ中的客观知识。基于这一观点,波普又进一步提出了“潜在性宇宙”的理论,认为我们所把握到的现实的宇宙,只不过是许多种潜在可能性的宇宙之一而已。

参考书目

朱宏源:《开放社会的先驱:卡尔·巴柏^①》,台北,允晨文化公司,1982

舒炜光:《科学哲学导论》,第8~12章,137~223页,台北,水牛出版社,1987

赵敦华:《卡尔·波柏^②》,台北,远流出版公司,1991

Popper, K. (1934/1959), *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson.

Popper, K. (1957/1981), *The Poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul.

李丰斌译:《历史定论主义的穷困》,台北,联经出版公司

Popper, K. (1963/1986), *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific*

① 即“卡尔·波普”。——编者注

② 同上。

Knowledge. London: Routledge & Kegan Paul.

傅季重、纪树立等译:《猜想与反驳:科学知识的增长》,上海译文出版社

Popper, K. (1950/1984), *The Open Society and Its Enemies*, 5rd. ed., London: Routledge & Kegan Paul.

庄文瑞、李英明合译:《开放社会及其敌人》,台北,桂冠图书公司

Popper, K. (1972/1989), *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Oxford University Press.

程实定译:《客观知识》,台北,结构群

Popper, K. and J. C. Eccles (1977), *The Self and Its Brain*. London: Routledge & Kegan Paul.

第七章 库恩的科学革命

第一节 库恩的学术生涯

托马斯·库恩(Thomas Kuhn, 1922—1996)为犹太后裔,出生于美国辛辛那提市。1943年自哈佛大学物理系毕业后,继续在母校攻读博士。1947年,他为了准备科学史的教材,开始涉猎亚里士多德的物理学著作。原先他认为亚里士多德的著作不仅一无是处,而且令人难以理解。这年一个炎热的夏天,库恩在反复翻阅亚氏的物理学著作之后,突然有种“豁然贯通”的感觉。他不仅了解亚里士多德为什么会这样写,甚至还能预测下几页他会说什么。当他学会用亚氏的典范来看物理运动的现象之后,许多过去他认为是“荒谬的”陈述,立即变成“合理的”了。

这个经验使库恩注意到科学发展中不同世界观转换的重大问题。他因而开始研读科学史、皮亚杰的心理学、科学哲学与社会学等方面的著作。1949年,库恩获得哈佛大学博士学位。1957年,在加州大学伯克利(Berkeley)分校任教,并出版第一本著作《哥白尼革命:西方思想中的行星天文学》。这本书研究哥白尼的“日心说”理论如何引发一次科学革命,分析了科学革命应具备的要素。1969年出版《科学革命的结构》,使其声名大噪。

1965年伦敦大学举办了一次学术研讨会,邀请拉卡托斯、图尔明(Toulmin)、法伊尔阿本德、马斯特曼(Masterman)等名家对库恩“科学革命”的观点进行讨论,并由当时任教于普林斯顿大学的库恩作出答复。会后,在研

讨会上发表的论文以及库恩的答复汇编成论文集,命名为《批判与知识的增长》(1970/1993)。这次研讨会对库恩的思想产生了相当大的影响。在1977年出版《必要的紧张关系》(1977/1990)时,修正了他早先对于“典范”的观点;1978年出版《黑体理论和量子不连续性,1894—1912》,书中分析普朗克提出量子理论的经过,补充他在《科学革命的结构》一书中对“科学革命”所下的定义。20世纪70年代以后,库恩在麻省理工学院讲授“科学知识的生长”,在语言和哲学方面,进一步扩展和深化《科学革命的结构》一书中的思想。1982年10月,在美国科学史学会、科学哲学学会、技术史学会和科学社群研究学会的联合年会中,他获颁萨顿勋章,象征学术界对其学术成就的肯定。

第二节 科学革命的结构

库恩在1962年出版的《科学革命的结构》,可能是20世纪下半叶在美国人文社会科学界流传最广、影响最大的一本科学哲学论著。在这本书里,“科学革命”的理论主要是由几个核心概念组成的。

一、常态科学

常态科学(normal science)意指一个科学社群以过去的科学成就为基础所从事的研究,这类研究通常是在一定典范的指导下,去解决该领域的难题,库恩称之为“解谜”(puzzle - solving)。

(一) 典范的概念

典范(paradigm)又译为范式或范型,是《科学革命的结构》一书中被人引用最广、议论最多的一个概念,其原意为一种可重复套用的范例。在英

文中,paradigm 通常是指一个公认的模式或类型。库恩以此概念指称一种公认的科学成就,它代表由某一科学社群成员共有的信仰、价值、技术等所构成的整体,能够为这个整体中的某一部分提供问题解答,或作为常态科学研究中解答谜题的基础。

具体而言,典范包含定律、理论、其具体应用,以及科学仪器的设计、制作、操作等要素,它是开展科学活动的基础,具有延续科学研究传统的作用。典范将科学探讨的问题定向在一个范围内,具有世界观及方法论的作用,是科学社群从事科学活动的指南。库恩认为:“如果没有理论上、方法上一套相互关联、浑然一体的信念,我们根本无从选择、评价及批判资料,当然更不能对自然史作出诠释。”

学者要加入某一科学社群,从事研究,必须从研究其典范入手。他们在进行研究的时候,可以以这套共有的典范为基础,信守同样的研究规则及标准程序。这种信守的态度以及因而产生的共识,是常态科学发生与延续的先决条件。任何科学研究的领域,都必须产生研究典范,才能从事进一步的研究,这个研究领域才有可能趋于成熟。

(二)科学社群

科学社群(scientific community)是指在某一科学研究的领域内,探索目标大致相同的科学工作者。在常态科学阶段,科学社群通常会信仰同一个典范,接受同样的教育,拥有共同的语言,运用同样的方法,探索共同的目标。科学社群是连接个别科学家与整个社会结构的桥梁。科学家个别的发现,必须经过科学社群才能与其他社会团体产生互动。这也是常态科学时期,科学得以迅速发展的重要因素。

典范是一个科学社群成员共有之物。典范是科学社群或科学共同体的投影,它所包含的理论体系、哲学基础和思维方式,就是这一科学社群主体所具有的科学修养、哲学头脑和心理特征。反过来说,正因为他们掌握了共有的典范,他们才能组成这个科学社群。

科学社群是典范的载体,典范是科学社群的信念,一种典范使科学社群内的科学家在专业标准、价值判断上有高度的一致性,而这种一致性正是由典范指导下的专业化训练而来,典范的产生及改变都将影响到科学社群的结构。此外,库恩认为当一个封闭的专家团体形成时,就是其典范成就的标志。

在库恩看来,科学不仅包含认识的结果,还包含着知识的生产与检验过程。这与人类的生产过程一样,需要有生产方式、生产对象和生产者本身;这三部分分别对应典范、自然界及科学社群。科学社群就是生产知识的主体、科学知识的生产单位。由此可知,科学活动是一种集体性的活动,离开了团体,个人的认识就无法进行。

科学家的认识过程,基本上就是他在其所属之科学社群中的认识过程。科学社群中的学者,具有共同的训练与经验,他们是工作者,也是评价者,同时也是同行专业成就的裁决者。科学社群的成员必须通过典范的作用,才能看到同一个“世界”,并找到同一种问题解决方式。由于典范具有统一科学社群的定向作用,在常规科学阶段,它能保证整个科学社群都遵从同一个典范的指导。因此,在科学研究中,科学家对于问题的解答,是向科学社群里的同侪提出的,而不是向社会中任意的一群人提出的。

科学社群的划分是相对的,不同层次的社群也可能同时存在。整个自然科学界可以被视为一个科学社群,相对于化学,物理学能够自成一社群,物理学中的固态物理学与高能物理学,又各自有自己的社群。要辨认出科学社群,可由专门研讨会、论文、期刊来加以辨认。

(三)常态科学的性质

常态科学的目的不在于发现新现象,而是在于阐明典范所提供的理论与现象,以扩展对于某些事实的知识,因为典范已经指出这些事实是十分重要的。常态科学就是要精炼典范,增进典范预测与事实两者之间的吻合程度。

常态科学时期的科学活动,在观察与实验方面有三个重点:(1)典范指出了能够增进我们了解事物之本质的事实,例如溶液的沸点及酸度、物质的化学结构及旋光性;科学活动必须设法增进观察这些事实的精确度。(2)设法证实理论与自然现象的互相吻合。例如设计仪器证实光在空气中的速度大于在水中的速度,或以仪器证实微中子的存在。(3)解决理论中的暧昧不明之处,并精炼典范,解答以前已经注意到但尚未深入研究的问题。例如精确地求出重要的常数,寻找数学关系式,设计实验验证理论。

在理论方面,常态科学中的活动的焦点则是:(1)扩大理论的应用范围,以之解释新事实。例如以牛顿定律说明两个互相吸引的物体间的运动。(2)使典范重新条理化。例如许多数学家和物理学家一再设法将力学理论重新加以条理化,以完成一种功效相同,但在逻辑上与美学上更令人满意的理论系统。

常态科学时期,科学家的主要活动是在一套固定的科学标准下,将心力集中在特定的范围,精炼典范,加速科学的进步。科学研究中的解谜活动,其答案经常是在预期之中的;解答常态问题,通常只是用一种新的方法达到预期的目标。这样的工作必须超越各种观念上的、研究方法上的或研究工具上的障碍。在内容上和在时间上,常态科学都占据了科学活动很大的部分。这时候,科学家的主要研究动机在于他相信,只要我足够高明,就必定有解答。

(四)检验

常态科学时期的所谓“检验”,并不是对理论本身进行检验。更确切地说,此种“检验”,受检验的是个别的科学家,而不是现行的理论。常态科学的目标在于解决谜题,而谜题之所以被认为是谜题,是科学家们接受了典范的缘故。所以解不开谜的罪过是由科学家来承担,而不在于理论。只有在流行的理论本身受到攻击,而且竞争的理论已经出现,科学面临危机时,才会发生真正的理论检验。

(五) 异例

“异例”的意义是指出现不符合典范所预期的现象。在常态科学时期,异例是屡见不鲜的。但随着常态科学的进展,经由典范的调整,这些异例不仅可以成为符合典范的预期结果,而且还可以由反例变成支持典范的正例。由于常态科学是由某种典范所宰制着,典范总是受到绝对的信赖,但它与实验结果之间的衔接并不会十分完美,总是存在着明显的差异或异例。常态研究的主要工作,便是经过恰当的调整,来解决这些反常的异例,以使典范不受损害。

二、科学革命

(一) 危机的到来

任何一个典范都不能穷尽真理。随着常态研究的深化,科学家们必然会遇到一些异例。如果异例的出现,已经使科学家无法用调整典范来加以解决,而且随着异例出现频率的加大,使科学家感到他们的典范已经受到根本威胁,这时科学的危机就已经到来。

根据典范,科学家知道正常的状况该是什么。若不符合这样的期望,就是异常。当典范愈来愈精确,涵盖面愈来愈广,则科学家愈有侦测到异常现象的机会,这时往往是典范变迁的契机。

(二) 科学革命与典范的转移

危机的意义在于它象征着更换思考工具的时机已经到了。这就是说科学革命已经来临。科学危机到来之时,会出现典范理论的崩溃以及百家争鸣的现象。事实上,每项重大的科学发现,都要求科学家对原有的典范作理论上和观念上的调整。当这些调整的要求愈来愈明显时,我们就可以视为科学革命的到来。科学革命是一个新典范取代旧典范的过程,因此也

可以称为典范的转移(paradigm shift)。

科学革命的巨变不是某一个人的研究结果,也不仅仅是知识量的增加,而是科学知识积累过程中的一种中断和创新。由于典范是由理论体系、研究方法和哲学观点构成的,所以典范的变革不仅会引起科学理论体系的变革,而且会引起科学家在认识论和方法论方面的变革。常态科学具有积累的性质,可是典范的变革绝不是一种累积性的过程。

在建构新理论的过程中,必须大规模地破坏原有的典范,转移常态科学研究的焦点,并改变研究的技术。因此在新理论出现前,研究者必然会有一段时间处于明显的不安全感中。造成这种不安全感的主要原因,是常态科学已经无法顺利完成以往的解谜活动。

(三)不可通约性

库恩用“不可通约性”(incommensurability)一词来表示新旧典范之间有一种质的差别,这种差别的程度严重到使二者完全无法相容。譬如,牛顿理论与相对论根本是不相容的。

“不可通约性”是库恩哲学最具革命的论点。他认为,不同典范所支配的常态科学时期,其研究问题、问题解答方式、评断解答的标准都完全不同,而科学家的思考模式也完全不同,可以说是在完全不同的世界中工作。竞争的各个典范之间,是不可通约的。

不同理论的语言,是不同世界的语言。针对相同的研究领域,新旧理论“说着不同的语言”,理论之间不能作严格的比较,也不能互译。库恩认为,我们从一个理论的世界(或不同的语言)转变到另一个,是格式塔转换(Gestalt switch),而不是经由任何理解的过程;新旧典范之间无法进行任何的比较。科学革命其实就是将科学家观察世界的观念网路(conceptual network)予以更新。科学革命可以说是世界观的改变,在典范转换之后,新科学社群的成员和他们的前辈就活在“不同的世界中”。接受新典范的科学家会以完全不一样的方式来看世界。

典范间“不可通约性”的主张,由于受到太多批评,因而库恩在其后的著作《必要的紧张关系》里,改以“部分交流”(partial communication)的概念来代替“不可通约性”。库恩表示:“新典范是从旧典范中产生的,他们通常混合着传统典范用过的许多概念和操作。但是他们很少以传统的方式使用这些借来的因素。在新典范的范畴之内,老的术语、概念和实验之间开始有了新的关系。”这时,库恩已经不再认为新旧典范是那样绝对不相容了。

(四)典范的选择

科学家对于典范的选择,绝不可能以逻辑和实验来决定。理论抉择并没有系统性的决策程序。在选择典范的过程中,作出有效决定的是科学社群,而不是科学社群中的个别成员。换言之,科学社群的成员在专业标准和价值方面,有高度的一致性。

然而,科学社群究竟是根据什么标准来选择科学理论的呢?库恩认为,一个好的科学理论应具备以下条件:(1)理论的精确性。在该理论指涉的范围内,从理论导出的命题应符合现有观察与实验的结果。(2)理论的融洽性。不仅理论内部融洽,与相关理论亦能互相融洽。(3)理论的简明性。以简洁的形式表达丰富的内容,能够对复杂多变的现象赋予秩序。(4)理论的成效性。能够产生大量的研究成果,揭示出新现象与已知现象之间的关系。(5)理论的广泛性。由理论推出的命题能够解释比预期更多的现象、定律或分支理论。

在相互竞争的理论之间进行选择,取决于许多客观因素和主观因素的混合。即使库恩列出以上几项客观标准,科学家在几个竞争的理论中进行选择,仍然会遇到相当大的困难。其中不仅涉及上述客观标准的取舍,而且还涉及科学家个人的性格、信仰以及一些外在的社会因素。

(五)科学发展的形式

库恩反对科学发展是一种直线积累的过程。他认为科学发展的模式应该是:

长期的常态科学→(危机)→短暂的非常态科学→新的常态科学

一般而言,这种科学革命的结构比较符合物理学和化学领域里发生过的情况,而未能圆满解释生物学科的科学革命。

在1978年出版的《黑体理论和量子不连续性,1891—1912》一书里,库恩补充了科学革命结构的另一种形式。他分析普朗克提出量子理论的革命性创举,并提出了一种科学革命的新的结构形式。在此种结构中,危机并不是革命的必要条件,科学家并未遭逢危机,只要将几种理论或假说结合起来,就可以产生一种新的理论,而引发科学革命。

第三节 后期库恩哲学

一、收敛式思维和发散式思维

《科学革命的结构》一书出版之后,引起了学术界的热烈讨论,也受到了相当多的批评。1959年,在犹他大学的一次学术研讨会上,库恩以“必要的紧张关系:科学研究的传统和变革”为题,作了长篇讲演,主张收敛式思维和发散式思维经常处于“张力”之中,对科学进步具有同等的重要性。他并以这一概念为题,作为他后来一本论文集《必要的紧张关系》的书名。

库恩指出,科学研究都具有发散性思维的特征,在科学发展最重大事件的核心中,都有很大的发散性。在哥白尼、拉瓦锡、达尔文、爱因斯坦等人所发动的科学革命中,一个科学社群为了吸收科学的新发现和新理论,必须抛弃他们以前所信赖的智力工具和操作装置,抛弃他们以前的信念和世界观,找出另外一组信念和实践的新意义,以及它们之间的新关系。为了接受新理论和新典范,必须重新评估旧理论和旧典范,科学发现的本质

因而都是具有革命性的。这时科学家必须解放思想,使其思想活跃起来。这正是发散式思维的特点。

然而,推动科学进步的力量,除了发散式思维之外,还需要有收敛式思维。常规时期的科学研究,就是一种高度收敛式的活动,其基础建立在科学社群成员接受教育过程中所获得的共识之上。他们在日后从事专业研究的过程中,这种共识又会得到增强。在典型的情况下,这种收敛式研究工作终将导致科学革命。收敛式思维和发散式思维正如铜板之两面,它们是“互补”的,是推动科学进步必不可少的两股力量。只有发散式思维,就会陷于胡思乱想,终究一事无成;只有收敛式思维,就会囿于成见,故步自封。因此,在这两者之间保持一种适度的张力,正是推动科学进步的必要条件。

二、典范的用法

除了“科学革命”之外,库恩关于“典范”的概念也受到相当多的批评。马斯特曼(1970/1993)曾经将库恩在《科学革命的结构》一书中对典范的用法加以整理,她发现,在该书中,典范共有二十一种不同的用法,其意涵共可分为三大类:

(一)形而上学典范或后设典范(metaphysical paradigms or metaparadigms)

是科学家的一组信念,一种信仰,一种成功的形而上学思辨,一个标准,一个新的观察方式,一个有条理的原则,或某种可以决定广泛领域中之真实事物的力量。

(二)社会学典范(sociological paradigms)

是指科学社群普遍认可的具体科学成就,就像是一套政治制度,或公认的法律判决。

(三) 人工典范或构造典范 (artifact paradigms or construct paradigms)

是指教科书或经典著作,它能提供一种概念上或研究上的工具以及标准程序,让学者得以遵循。

库恩对“典范”一词的用法,主要集中在社会学的观点上。从社会学的观点来看,典范是一套科学习惯。这些习惯可以是知识的、语言的、行为的或技术的;依照这些习惯,科学家就可以开始进行解决科学难题的工作。

三、学科基体

面对这样的批评,几经思考之后,在1969年出版的《科学革命的结构》的“后记”(1969/1990)以及《再论典范》中(1974),库恩决定用“学科基体”(disciplinary matrix)一词来代替“典范”。劳丹等人甚至将库恩的这种改变,作为划分“早期库恩”(early Kuhn)和“晚期库恩”(later Kuhn)的标志(1986)。

“学科”是指一门特定学科的工作者共同掌握的财产,“基体”则是其中已经条理化的各种因素。“学科基体”包含四个主要因素,这些因素形成一个具有功能性的整体。

(一) 符号概括 (symbolic generalizations)

符号概括是科学社群共同采用的表达方式,用来表示该学科共同建立的特有理论或经验关系。它们一方面代表自然定律;另一方面又是公式中某些符号的定义,例如,牛顿运动定律 $F = ma$,就是用质量(m)和加速度(a)来给力(F)下定义。

(二) 模型 (model) 或共同的信念 (beliefs)

模型是形而上学的假定,是科学社群成员共同恪守的信念 (shared beliefs),它提供给科学社群一些类比和隐喻 (metaphor),既有本体论的功能,

也有启发性的功能：一方面能帮助科学社群确定什么是一个疑题的解答 (puzzle - solution)；一方面又能帮助他们确定哪些是未解的疑题 (unsolved puzzles)，以及每一个未解疑题的重要性。

(三) 共有的价值 (shared values)

共有价值比符号概括或模型更不容易为不同的科学社群共享，它们也因此更能让同一社群的科学家感到作为该一社群之成员所具有的意义。这个问题与理论的选择有密切的关系。科学活动虽然可能强调许多种价值观，但最重要的价值可能和理论的预言有关。在自然科学的领域中，定量预言又比定性预言更为可取；尽管预言有可容许的误差幅度，但一个领域里的研究发现不能逾越这个幅度。科学社群的成员在实际应用这些共有的价值时，往往会有相当大程度的差异。然而，他们仍会用这些共有的价值来评断理论，选择理论，而理论也应当能够满足他们共有的价值规定。

(四) 范例 (examples)

范例是学科基质中最重要的成分。所谓“范例”，是科学家从事研究时，从科技文献中得到的技术性的问题解答，它们可以作为具体研究的实例。在某些状况下，它们可以转化为学生在接受科学教育时，所学习的具体问题的解答。在教科书、实验室或考场中都能看到这类范例。随着研究的逐步深入，科学社群会逐渐用不同的范例，来说明他们共同的符号概括。因此，范例和范例间的差异，更能凸显出该一科学社群共有的科学的精致结构 (fine - structure of science)。

四、分类范畴

库恩一再强调，科学革命前后，新旧理论之间是不可通约的。这种不可通约性的内在基础是什么呢？在《科学革命的结构》的“后记”中，库恩指

出,在某一时刻,一个团体关于世界的知识包含在其分类学中:分类学中范畴的变化,便是一次科学革命的核心。科学社群所使用的分类系统,其相似性与相异性关系一旦发生变化,使用旧范畴的名词所作出的许多概括性命题,已经不能再充分阐释新分类学的基本意义。因此,库恩在《科学革命是什么?》(1987)一文中强调:科学革命的特征之一是,作为科学描述和科学概括之先决条件的某些分类范畴,发生了变化。

在这里,分类范畴具有十分重要的意义。库恩认为,人类用语言描述人类自己的活动及描述自然现象,有一个基本特征,他称之为“局部整体论”(local holism)。这就是说,科学语言的指称术语不能一个一个地孤立学习,而必须是成组成套地学习。比方说,在牛顿力学中,人们必须同时学会“力”和“质量”这两个术语,而且还必须学习牛顿第二定律。因为只有借助牛顿第二运动定律,才能使“力”和“质量”连接起来。

科学革命就是用一种新的分类范畴体系,取代另一种范畴体系。在新体系中,区辨相似性与相异性的模式,与旧体系中的区辨模式发生了重大的变化。一个分类体系中的自然类别术语,因而不能翻译成另一个分类体系中的术语。为革命所分割开的分类体系,也因此变得不可通约。这一点可以帮助我们理解,何以革命前后的科学家是在不同的世界里工作。

五、革命变化的整体性

在《科学革命是什么?》一文中,库恩针对学术界的质疑,进一步说明了科学革命的三个特征。其中最主要的特征是科学革命变化是整体性的。这种变化不是渐进地、一步一步地完成的,而是一种突如其来的格式塔变换。具体而言,科学革命会在下列三个方面发生整体性的转变。

(一)用以描述或说明自然界的概括性命题,发生整体性的转变

众所周知,理论、定律是由概念构成的,它们的作用是对自然界进行描

述或说明。在常规科学时期,科学家可以修改或加强理论或定律中的某一概括性命题,其余的命题保持不变。科学革命的变化则完全不同。它必须修改相互关联的所有概括性命题,否则就会使理论、定义不一致。这种变化是一次性完成的,只有革命前和革命后的各组概括性命题,才能对自然现象提供一贯性的说明,其中并不存在过渡性的中间地带。

(二)语义变化,即以语词指称自然对象之方式的变化

库恩强调,术语意义的改变是理论变化的核心。语义的剧烈变化,导致了理论间的不可通约性。不可通约性在语词上则表现为不可翻译性,即革命前后两套理论中,术语的意义不可能从一种语言翻译成另一种语言。语言中的革命变化不仅在于改变术语所指称的自然规则,而且也大规模地改变术语所指称的对象(objects)或情境(situations)。

科学术语的改变,造成以术语为核心之分类范畴(taxonomic categories)的改变,而这些分类范畴又是科学描述和概括性命题的前提。因此,这些改变不仅涉及划分范畴之准则的调整,同时也涉及既存范畴(pre-existing categories)中已知客体与情境的分布方式。

库恩强调,划分范畴的准则,其实就是用这些范畴的名称指称世界的准则。由于既存范畴的重新分布不仅涉及一个范畴,而且这些范畴又要互相界定,所以这种变换必须是整体性的。

(三)模型、隐喻、类比的根本变化

分类就是把相似的对象或情境归为一类,而把相异的归为另一类。因此,相似性与相异性的判断,是科学术语分类的基础和前提。语言是一枚钱币的两面:一面指向世界,一面指向存在于语言结构中的世界映象。

模型的变化,使隐喻和类比的内涵随之发生改变,同时也造成钱币两面的变化。不管是关于语词的知识,还是关于自然的知识,都一起发生改变,因此这种变化是整体性的。

六、辞典

继分类学理论之后,在《科学史中的可能世界》(1986)中,库恩进一步发展出一种辞典(lexicon)理论。

科学史家为了理解革命前的科学信念,往往需要一本这一时代的辞典,只有使用这样的辞典,他才能理解前一时代的科学论述。这些陈述不能用他自己当时的辞典来加以翻译。新辞典中,某些词汇的基本陈述都与旧辞典不同,其间具有“不可通约性”或“不可翻译性”。

(一)辞典的性质

更清楚地说,科学的辞典是由一套具有结构和内容的术语所构成的,这些术语构成一个互相联系的网络。科学家们可以运用辞典中的术语来对世界(或自然界)进行描述。因此,理论和辞典是密不可分的,不同理论需要用不同的辞典才能加以理解;理论一旦改变,辞典也必定要随之改变。不改变辞典,就不可能改变理论。

相继的辞典之间可能有部分交叉,但并不完全重叠。换言之,它们之间有些术语是共同具有的,有些则是某一辞典所专有。这些专有的术语是“不可通约的”,或是“不可翻译的”。

辞典是认识世界的方式,也是一种历史的产物。不同的历史时期、不同的文化与不同的背景,就会有不同的辞典。由此可见,世界与语词之间有一种依存关系,人们所认识到的世界,并不完全独立于它所存在的语言、时代和文化。

(二)辞典的学习

值得强调的是,科学社群的成员在学习他们所使用的辞典时,通常并不是学这些新术语的定义,而是用“范例”学习某一科学社群对这些术语

的约定描述(stipulative description)。这种范例的学习,总是以整体的语句或整体的陈述来描述自然定律,而很少是孤立地学习单一术语。

因此,一个陈述中的新术语必须与其他术语一起学习。学习一个未知术语的过程,就是把它与一组术语相互联系起来。这样的联系让包含这些术语的辞典具有一种结构性。科学社群的成员必须学会同一部“辞典”,了解其中“术语”的意义,他们之间才能充分交流,才能形成所谓的“科学社群”。

第四节 科学史与科学哲学

库恩从学士到博士学位都是修习物理学的,其后从事科学哲学和科学史的研究,同时对心理学又有浓厚的兴趣。在这种多学科的接壤之处耕耘,使得他在《科学革命的结构》一书中,展现了高度的哲学思维和心理学的知识,以及他对科学史料的精心整理。在《科学的历史》(1968)一文中,库恩指出,区分科学史的一个重要向度是内部史和外部史的不同。主张内部史的科学史家把科学看成是一门独立的学科,科学家们理性地运用科学方法来解决清楚界定的问题,不管社会上发生什么事情,都不受外界影响。属于内部史的科学史几乎不谈国王和总统、战争和革命、经济变迁和社会结构。

主张外部史的科学史家认为,虽然科学家希望摆脱社会或社会变迁的影响,这一点其实是无法做到的。科学必然存在于社会之中,科学家是特定文化背景中社会化的人,他们具有独特的需要和目标,而且是在某种社会背景中,为成功而奋斗的人。既然科学是大社会的一部分,是在这个大社会里运作的,那么合理的科学史在定向上必然是外部史的。

库恩的科学史观是典型的“外部史论”者。他不像“内部史论”的科学史家把伟人看成是历史的创造者,相反,他像大多数“外部史论”者一样,认为历史是由人类无法掌控的时代精神(zeitgeist)所创造的。根据他的观点,

“典范”或“学术基体”就像“时代精神”一样,控制着科学家的理论和研究。

库恩对于“史”与“论”之间的关系,有精辟的说明。他坚持“史论”应该根植于大量的“史料”之中,从事科学研究,必须尊重历史,要充分倾听历史的呼声。可是,科学史并不是一堆逸事和年表的简单堆积;历史是一种说明的事业,一种可以导致理解的事业。历史不仅必须表现各种事实,而且必须用哲学思想来处理“史料”之间的联系。这种以哲学思维作为指导,使用科学史料作为基础的多学科知识,使库恩的论述呈现出一种辩证性的发展,这可以说是其思想发展的最独特之处。

参考书目

吴以义:《库恩》,台北,东大图书公司,1996

金吾伦:《托马斯·库恩》,台北,远流出版社,1994

Kuhn, T. (1959), The essential tension: Tradition and innovation in scientific research, In C. W. Taylor (ed.). *The Third (1959) University of Utah Research Conference on the Identification of Scientific Talent*. Salt Lake City: University of Utah Press, pp. 162 – 174.

Kuhn, T. (1968), The history of science, *International Encyclopedia of Social Science*, Vol 14. New York: Crowell Collier and Macmillan. pp. 74 – 83.

Kuhn, T. (1969/1990), *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.

王道还等译:《科学革命的结构》,台北,远流出版公司

Kuhn, T. (1974), Second Thoughts on paradigm, In F. Suppe (ed.), *The Structure of Scientific Theories*. Urbana: University of Chicago Press. pp. 459 – 482.

Kuhn, T. (1977/1990), *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: The University of Chicago Press.

- 程起铭主译:《必要的紧张关系》,第 I 册、第 II 册,台北,结构出版群
- Kuhn, T. (1978), *Black Body Theory and the Quantum Discontinuity, 1894—1912*.
New York: Oxford University Press.
- Kuhn, T. (1986), Possible worlds in the history of science, In S. Allen (ed.). *Possible Worlds in Humanities, Arts and Sciences, Proceedings of Nobel Symposium*, 65. New York: W. de Gruyter. pp. 9 – 32.
- Kuhn, T. (1987), What are scientific revolutions? In L. Kruger, L. J. Daston, and M. Heidelberger (Eds.). *The Probabilistic Revolution*, Cambridge, Mass.: MIT Press, pp. 7 – 22.
- Masterman, M. (1970/1993), The nature of a paradigm, In I. Lakatos & A. Musgrave (eds.). *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 周寄中译:《典范的本质》,见《批判与知识的增长》,83 ~ 125 页,台北,桂冠图书公司

第八章 拉卡托斯的科学研究纲领

第一节 拉卡托斯的学术生涯

伊姆雷·拉卡托斯(Imre Lakatos, 1922—1974)是原籍匈牙利的数学哲学家和科学哲学家。原姓利普施维茨,犹太人后裔,父亲是布达佩斯的一位酒商。纳粹德国占领匈牙利期间,曾加入地下反抗运动。其母亲及祖母均在奥斯威辛集中营中惨遭杀害。战后改姓拉卡托斯,并加入匈牙利共产党。后来回到布达佩斯,成为卢卡奇(Georg Lukacs)的研究生。1947年在匈牙利教育部担任秘书。翌年获博士学位,并于1949年到莫斯科大学学习一年,1950年春回国后被捕,坐牢三年多。1954年出狱后,在匈牙利科学院数学研究所担任翻译工作。

1956年,“匈牙利事件”爆发,苏军坦克开入,他因而逃离匈牙利,前往英国剑桥皇家学院。1960年到伦敦政经学院任教,成为波普的学生和同事。之后接替波普成为该院哲学、逻辑和科学方法系的主任,并担任《英国科学哲学杂志》的主编。

到伦敦政经学院任教之后,拉卡托斯逐步迈向其学术生涯的巅峰。在这段时间,他的主要学术著作有:《证明与反驳:数学发现的逻辑》(1963—1964)、《否证与科学研究纲领方法论》(1971)、《科学史及其理性重建》(1971)、《波普论分界与归纳》(1974)。

拉卡托斯自称,他早年深受黑格尔哲学的影响,近四十岁时,为波普哲

学所吸引,成为批判理性主义者。拉卡托斯批判逻辑实证主义的经验证实原则和归纳主义,试图从历史的角度,全面考察科学发展的动态进程。拉卡托斯也不同意波普的“素朴否定论”及其科学划界标准,他提出了一种主张科学理论具有内在整体性结构的“精致否定主义”或“科学研究纲领方法论”。

1974年,当他试图将其科学哲学运用于更广泛的领域,并全力培养年轻学者时,突然罹病逝世,享年五十二岁。

第二节 对波普否定论的继承与批判

一、拟经验的理论

拉卡托斯早年钻研数学哲学,试图把波普的批判理性主义用到基础数学的研究之上。波普和逻辑实证论者都认为,数学和逻辑是不可错的,经验科学才是可错的。数学和逻辑的必然性,是由于人类语言的结构及其同义反复的性质,经验事实中并没有这种必然性。

拉卡托斯反对这种论点。他认为数学既不纯粹是理性思维的产物,也不完全等同于其他经验学科。数学的产生是出于人们社会实践的需要。由于数学的发展有相对独立性,在其发展过程中,并不是常常出现新理论和反驳,长期以来,人们便视之为与经验事实无关的思维产物,甚至忘记其基础的可批判性。

拉卡托斯认为,数学既不是理性的,也不是经验的,而是“拟经验的”(quasi-empirical)理论。所谓“拟经验”的理论本身只是一种说明或解释,但不能用经验事实来加以验证。数学在本质上是具有演绎结构的公理化系统,数学公理只是一种约定或猜想,本身并不具有真值。

建构“拟经验理论”的基本原则是：针对问题，找寻具有高度解释力和启发力的假说，然后再用最严格的方式加以检验，看看能不能予以反驳。在整个过程中，进步的主要媒介是大胆且富于想象力的猜测，对立理论的竞争、严格的批判以及问题的转换，其基本精神也是知识“不断增长与革命”。

拉卡托斯指出，虽然有不少数学家认识到数学基础的易谬性，但他们并不注意研究数学中反驳的可能性，也没有将波普的否证论运用到具体数学问题的研究中。他将这项工作视为己任，并在《证明与反驳》一文中系统地阐述他的数学哲学。

二、素朴否证论的批判

当拉卡托斯用波普的科学哲学从事数学的基础研究之后，他同时也发现了否证论本身的问题。他认为波普的否证论在许多方面是正确的，但波普的理论只是一种“素朴否证论”或是“教条否证论”（dogmatic falsificationism），其最大错误在于科学理论并不像波普所说的那样，一旦为经验所否证，就立即遭到抛弃。经验的反驳并不能淘汰一个理论，为什么呢？

在《波普论分界和归纳》（1978/1990）和《否证和科学研究纲领方法论》（1970/1990）中，拉卡托斯指出了几个理由。

（一）概率式理论的挑战

“素朴否证论”认为科学理论的核心为全称命题。事实上，学术界公认为成功的科学理论有许多是属于“概率式理论”（probabilistic theories），像量子力学。在逻辑上，再多的观察事件也不可能否证一个概率式命题。

（二）经验的主观性

“素朴否证论”主张科学知识的划界标准为可否证性（falsifiability）。否证特定理论的前提是：我们必须有一组绝对无误的观察陈述作为经验基

础,然后才能保证这些理论的“潜在否证者”本身不会为“伪”。古典的经验论者认为,健全的心灵是块白板,没有任何先验的内容,可以摆脱所有的理论偏见。但从康德和波普的研究中可以看出,经验论者的这种期待绝不可能成为事实。由于经验有主观性,不同的人对于同一事实会有不同的观察结果。所谓“经验的否证”其实是因人而异的,并没有绝对的客观标准。

“教条否证论”将理论和推测的命题划为一边,将事实的和观察的命题划为另一边,假设两者之间存在一条自然的或心理学上的分界线。事实上,没有任何一个观察陈述是无误的。我们的知觉并不可靠,观察会受到先入为主的预期或理论的影响;即使真有完全客观的观察,我们对于观察结果的陈述也必然隐含着某种“诠释理论”(interpretative theory),而诠释理论又和所有的理论一样,是易谬可错的。人类的感官经验不可能不受到以往经验的影响,在观察命题和理论命题之间,也没有任何天然的或心理的分界。不仅科学的理论命题是易谬可错的,而且所有观察命题都是易谬可错的。所谓以“观察”(或实验)予以否证的观点,其实只是教条而已。

(三)理论正确性的检验必须以一定的条件为前提

一般的科学理论都含有“若其他情况不变”(ceteris paribus)的条件句。任何有关理论正确性的检验都是有条件的,不论实验或观察都受到一定条件的制约。当经验(实验或观测)与理论不一致时,研究者无法确知到底是理论的错误,还是某些实验或观察条件不符合理论的要求。有名的“Duhem-Quine 命题”指出,诉诸“辅助假设”,则理论永远不可能被驳倒。换句话说,只要想象力足够的话,我们永远能够想出“辅助假设”(auxiliary hypotheses),把问题归诸其他因素,把反例消化掉,从而保护特定理论,使其不受否证的威胁。

(四)关于科学理论的背景知识问题

任何理论都不是各自孤立的,而是与其他理论相互联系的。与其相互

联系的其他理论,构成了这个理论的背景知识。当经验事实与科学理论不一致时,吾人无法确定究竟是理论错了,抑或是背景知识有误。因为经由适当地调整其背景知识,可以将任何理论从经验的反驳中拯救出来,所以经验并不能否定理论。

第三节 精致否证论

拉卡托斯认为,波普科学哲学的最大弱点,在于它未能建立一个坚实可靠的否证基础。在拉卡托斯看来,任何理论都不是孤立存在的,而是一系列相互联系、具有严密内在结构的理论系统。因此他提出“精致否证论”(sophisticated falsificationism)的观点,主张以“理论系列”的概念取代“理论”。这样的理论系列称为“科学研究纲领”。他认为,科学研究所评价的基本单位不是孤立的“理论”,而是“理论系列”,或是“研究纲领”。只有以“科学理论系列”或是“科学研究纲领”作为对象,才能说明科学的韧性和科学发展的继承性问题。

一、科学研究纲领

拉卡托斯所谓的“科学研究纲领”是由下列四个部分所组成。

(一)硬核(hard core)

硬核是“研究纲领”的基础理论,它是不受经验检验的陈述和命题所形成的集合,它是一组具有启发力(heuristic power)的形而上理论或预设(presupposition),是“坚韧的”、“不许改变的”、“不容反驳的”。如果它遭到反驳,整个“研究纲领”就要发生动摇;如果它遭到否定,就等于整个“研究纲领”受到彻底的否定。例如,在牛顿力学中,万有引力定律就是牛顿理论的硬核,如果它被反驳或否定了,那么整个牛顿的力学理论系统就会崩塌。

(二) 保护带 (protective belt)

保护带是此“研究纲领”之中,科学家约定为应当接受经验测试的假说和命题所形成的集合。它由许多“辅助假设”所构成,因而又称为“辅助假设保护带”,其功能为保护硬核,将经验反驳的矛头从硬核引向自身,不让硬核受到经验事实的反驳。

(三) 反面启示法 (negative heuristic)

反面启示法又称为消极性诱导。这是一种方法论上的禁止性规定,它在本质上是一种禁令,禁止我们把批判的矛头指向硬核,并要求科学家用自己的智慧去形塑“科学研究纲领”的“硬核”。接受某一“研究纲领”的科学家,会约定一组不必接受经验测试的陈述和命题,以之作为“硬核”,甚至去发明一些“辅助假设”,在硬核周围形成一个保护带,以使批判的矛头指向这些假设,让“辅助假设”承担错误,并用修改或增加“辅助假设”的方法,来保护硬核,使硬核不至于受到经验事实的反驳。

(四) 正面启示法 (positive heuristic)

正面启示法又称为积极性诱导。由部分明确的提示以及部分的暗示所组成。这些暗示或提示是科学家预先设想好的研究方向、方针和步骤,它们在本质上是一种积极性的规定。经由“研究纲领”的积极性诱导法,可以开发出一系列越来越复杂的模型以模拟实在。这时候,科学家可以遵循这一“研究纲领”,把注意力集中建立在这些模型上面,而不理睬实际存在的反例。积极性诱导法让科学家以勇往直前的态势,用一系列的“证实”告诉人们它与实在之间的接触,而几乎完全不考虑“驳斥”的存在。在十分有效的“研究纲领”中,其积极性诱导可以让科学家们决定该选择哪些合理的问题,来从事研究。

二、“科学研究纲领”的进化与退化

拉卡托斯将“科学研究纲领”的进步区分为“理论上的进步”与“经验上的进步”。他认为区别科学与非科学的划界标准,不应该是孤立的个别理论,而是“一系列的调整过程”。如果有一系列的理论,一个后续理论在前一个理论上添加一些“辅助假设”,便能消化某些与原来理论不一致的异例(anomaly);同时后续理论又能够预测某些先前理论未能预见的“新奇事实”,则这种理论调整过程是“理论上进步的”(theoretically progressive);如果在新奇的预测中,有一些能够被经验佐证(corroborated),则此调整过程为“经验上进步的”(empirically progressive)。如果一个理论的调整既是理论上进步的,也是经验上进步的,则此调整过程为“进步的”、科学的;反之则为“退化的”(degeneration)、非科学的,而其使用的辅助假说为“特设的”(ad hoc)。如果保护带内的辅助假说都是特设的,那么这个研究纲领也就处于退化的阶段。合理的科学发展过程,就是进步的研究纲领逐渐取代退化的研究纲领。

一个处于进步阶段的科学研究纲领并不怕出现反例,它也不在乎出现异例。相反,它会将不利于自身的反例化为有利于自身的正例,而不断发展自己。一个成功的研究纲领不仅要在理论上进步,而且要在经验上作出进步的问题转换,否则它就称不上是成功的科学研究纲领。

然而,对一个处于退化阶段的科学研究纲领而言,反例就会对它造成极大的威胁,甚至可能形成库恩所说的“危机”。但是,任何单独的观察陈述和实验报告都不能否证一个理论。只有一个比它更进步的研究纲领,能够否定或否证一个退化的研究纲领;科学革命即在于以一个研究纲领,取代另一个研究纲领。

三、科学研究纲领的竞争

库恩认为,在常规科学时期只有一个“典范”垄断整个科学领域,而不会有其他“典范”与之竞争。拉卡托斯不同意这种观点。他认为,一个研究纲领,即使在进化时期,也常常有一个或更多个对手与之竞争。科学史一向都是几个研究纲领相互竞争的历史。竞争开始得愈早,它们就进步得愈快。

拉卡托斯认为,不论在任何时期,理论的增加与扩散都是至关重要的。理论本身无法被经验事实所否定,但理论之间有优劣之别。对于科学的进步而言,“理论的多元化”比“理论的一元化”要好,因此,我们不能等到一个理论被“否定”或陷入库恩式的危机之后,再来进行理论的增加和扩散工作。

库恩主张:科学家在常规科学时期通常会以保守的继承精神,运用收敛式思维;只有在短暂的科学革命时期,才会以创造性的批判精神,运用发散式思维。拉卡托斯则认为,即使是在库恩所谓的常规科学时期,科学家也应当有批判的精神。不过其批判对象,只是研究纲领中的“保护带”,而不是“硬核”。

当一个研究纲领转入退化阶段,“异例”就成为对它不利的东西。日益增加的“异例”,使得科学家不得不把注意力集中在“异例”之上,这正象征着库恩所说的“危机”时期的到来。

四、科学研究纲领的淘汰

但是,任何观察陈述或实验报告,都不足以否定或否定一个退化的研究纲领。只有另一个比它更进步的研究纲领,才能否定或否定一个退化的研究纲领。更清楚地说,素朴否定主义者认为,当一个“观察”的陈述句与一个理论相冲突,或研究者把该陈述解释为同理论相冲突,该理论便受到了否定。拉卡托斯所主张的精致否定主义认为,唯有当科学家提出的理论

T'具有下述特点时,科学理论 T 才真正受到否定:(1)新理论 T'必须比旧理论 T 具有更多的经验内容。(2)新理论 T'能解释旧理论 T 先前的成功,或者新理论 T'的内容包含了旧理论 T 中不可反驳的部分。(3)新理论 T'的经验内容比旧理论 T 多,并且能得到观察或实验的验证。

拉卡托斯认为,要淘汰一个退化的研究纲领,必须特别慎重,并注意以下几项原则:(1)不要急于淘汰刚处于萌芽状态的研究纲领。(2)一个已经退化的研究纲领也可能获得新生,而转化为进步的研究纲领。

拉卡托斯认为,在科学研究的过程中,并没有所谓“判决性的实验”。只有在一个纲领被另一个纲领击败,事过很久之后,才能断言实验是否具有“判决性”。今天以一个实验裁决某一研究纲领为“失败”或“退化”了,经过科学家的再度解释,明天它又可能卷土重来。认为实验能够立即判定研究纲领是否退化的观点,拉卡托斯称之为“即时理性”(instant rationality),并予以彻底的批判。他指出:“即时理性”是一种过度简化的观点,而逻辑实证论者和波普的素朴否定论,都是属于这类“即时理性”论。实证主义者想在科学理论具体成形之前,先加以证实;素朴否定论者则是希望根据实验判决的结果,立即淘汰理论。事实上,理性的作用比多数人的想象要缓慢许多。然而,何时才能确定一个研究纲领的退化,或是加以否定呢?对于这个问题,拉卡托斯并没有明确的回答。他对于判决性实验不存在的主张,几乎取消了理论评价的标准。

五、科学发展模式

根据精致否定主义,在一系列理论里面,我们能够“否定”及拒绝特定理论的充要条件是:必须有替代的理论存在,替代理论能够解释前一个理论的成功之处,又具有“额外的经验内容”(excess empirical content),能够预见先前理论所无法预见的新奇事实,而且在额外的经验内容中有一部分获得佐证。拉卡托斯有关科学研究纲领的理论,蕴涵着一个新的科学发展模

式,这个模式可以用公式表述如下:

科学研究纲领的进化阶段→退化阶段→新的进化的科学研究纲领取代退化的研究纲领→新的研究纲领进化阶段……

拉卡托斯认为,科学与非科学的划界标准既不是“证实”,也不是“否定”,而是经验事实的预见性。一个进步的研究纲领,必须要让研究者不断地产生新的问题,并预见新的事实。唯有其“问题转换”至少在理论上是进步的,我们才会接受它们是“科学的”。否则,我们便会视之为“伪科学”而加以摒弃。

拉卡托斯对于“科学/非科学”的划界标准,和逻辑实证论以及波普的否定论一样,都是以经验作为基础。其最大的不同在于他从历史的角度来看待这一问题,不认为有某种永恒不变的划界标准。但他也不像库恩那样,完全以科学社群的信念作为“科学”的划界标准,而可以避免陷入心理主义的泥沼。在《否定和科学研究纲领方法论》中,他指出他的“科学研究纲领”和其他理论之间的差异:

对于归纳论者(inductivist)而言,学习一个新理论意味着学到有多少已经证实的证据;对一个已被驳倒的理论,他是什么也学不到(因为学习意指积累业经证明的或具有概率性的知识)。对于教条否定论者而言,学习一个理论意味着学到它是否已被驳倒——从被确证的理论处,他什么也学不到(因为我们既不能证明任何事情,也不能使其概率化);从被驳倒的理论处,他学到它们已被否定。对于精致否定论者而言,学习一个理论的主要目的,在于学到它所预测的新事实。的确,对于我所拥护的这一类型的波普式经验主义而言,唯一恰当的证据,就是理论所预期的证据,而经验性(或者说科学的特性)和理论的进步是不可分割、相互关联的(Lakatos, 1990: 160)。

第四节 科学史的标准

科学方法论提供评价科学理论的标准,那么我们又要如何批评方法论?评价方法论的理论通常称为“后设方法论”(meta - methodology),而其评价标准为“后设标准”(meta - criterion)。在《科学史及其合理重建》中,拉卡托斯提出的后设方法论是“编史研究纲领方法论”:将科学方法论视为编写科学史的研究纲领。

拉卡托斯认为,任何一种科学的方法论,都应当根据它对科学史或科学实践活动的贡献大小,来给予正确的评估。他将科学史区分为“内部史”和“外部史”;在他看来,每一种科学方法论都可以构成一种编写科学史的标准;任何历史学家要想编写科学理论发展的历史,都要接受某一种方法论的指导,此即科学内部史。历史学家受到何种方法论的支配,就会出现什么样的科学史。

科学家根据何种理性原则,来接受或拒绝某种特定的理论或纲领?根据方法论的启发,我们可以建立关于科学理性的理论。我们可以用方法论来对知识史进行“理性重建”(rational reconstruction);所编写出来的科学史就是“内部史”(internal history)。显然没有任何一个方法论能够解释全部的科学史;那些无法由科学方法论予以合理化,而必须使用社会心理因素如组织、宗教信仰、性别、阶级意识等等来解释的事件,就构成科学史的“外部史”(external history)。

内部史是主要的,外部史是次要的;内部史是起决定作用的,外部史是起影响作用的。判断一部科学史著作的标准是:如果有一种科学方法论能够把科学史中更多事实包括进内部史里,相应地缩小外部史的范围,由此产生的科学史著作就是较好的科学史。

如果新的科学方法论能让我们发现旧方法论无法解释的现象,因而能

够将某些原先属于外部史的事件划入内部史的范畴,则这种方法论的转移,就可以说是进步的。随着方法论的进展,内部史的疆界会逐步侵入外部史的地盘。举例而言,在科学史中常常可以看到,科学家在众多不利的异例之前,仍然坚持发展特定理论,即使他们的理论已被经验证据攻击得千疮百孔,他们在替代理论出现之前,绝不会轻易放弃旧理论。结果,要拒绝一个理论或接受一个决定性的实验,往往要花上几年或几十年的时间。传统否定论认为这些行为都是不合理的。但是从“科学研究纲领”的观点来看,这些行为是合理的。因此,从传统否定论到“科学研究纲领”,就构成了科学方法论进步的转移。

由此可见,要妥善解决科学如何发展的问题,必须将科学哲学与科学史相结合。在《科学史及其合理重建》一文中,拉卡托斯指出:“没有科学史的科学哲学是空洞的,没有科学哲学的科学史是盲目的。”研究科学哲学的发展不应该离开科学史,不应该局限在纯思辨的领域里,而应该将之与科学史互相结合,在科学发展的历史中,去寻找和检验科学发展的模式,而科学史家也必须以较进步的科学哲学作为方法论的指导,去编写科学史。

拉卡托斯的科学哲学是建立在波普哲学的基础之上。同时,他又吸取库恩、法伊尔阿本德等人的科学哲学思想,使他继波普、库恩之后,成为对西方科学哲学界产生重大影响的思想家之一。他重视科学知识的整体性及其内在结构,并强调科学哲学必须与科学史互相结合,这些论点对西方学术界产生了重大影响,成为当前西方科学哲学的新方向。

参考书目

舒炜光、邱仁宗编:《经验预见:拉卡托斯》,见《当代西方科学哲学述评》,196~199页,台北,水牛出版社,1991

Lakatos, I. (1978/1990), Popper on demarcation and induction, *The Methodology of*

Scientific Research Programmes. Cambridge University Press.

于秀英译:《波柏^①论分界与归纳》,见《科学研究纲领方法论》,218 ~ 265 页,台北,结构群

Lakatos, I. (1970/1990), Falsification and the methodology of scientific research programmes, In I. Lakatos & A. Musgrave(eds.), *Criticism and The Growth of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

周寄中译:《否证与科学研究纲领方法论》,见《批判与知识的成长》,127 ~ 278 页,台北,桂冠图书公司

Lakatos, I. (1978/1990), History of science and its rational reconstructions, *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge: Cambridge University Press.

于秀英译:《科学史及其合理重建》,见《科学研究纲领方法论》,157 ~ 217 页,台北,结构群

① 即“卡尔·波普”。——编者注

第九章 法伊尔阿本德的科学无政府主义

第一节 法伊尔阿本德的学术生涯

保罗·法伊尔阿本德(Paul Feyerabend, 1924—),奥地利人,出生于维也纳。大学时研究戏剧。纳粹占领奥地利期间,被征入伍。1945年自苏联撤退回国。

1947年,进入维也纳大学攻读历史、数学、物理学和天文学,后来转攻哲学。1951年获得博士学位,然后到英国,受教于维特根斯坦。他逝世后,又到波普门下学习,受两位哲学家影响甚大。50年代以后,他先后任教于英国布里斯托大学、美国耶鲁大学、新西兰奥克兰大学、柏林自由大学、伦敦大学,目前为美国伯克利加州大学哲学教授。

在加州大学任教期间,法伊尔阿本德经常有机会与墨西哥人、黑人及印第安人等少数民族接触,并认识到他们的文化传统。这样的经验使他体会到,白种人对少数民族“传播理性、进行启蒙”,本质上其实是一种权力的宰制,其目的是要使少数民族接受白种人认可的知识,并放弃自身的文化传统。这样的经验使他深深体会到“唯智论”(intellectualism)的局限。

20世纪70年代开始,随着“后现代主义”、“后哲学文化”思潮的兴起,涌现了“后现代主义哲学”,包括现象学传统的诠释学和解构主义、新实用主义和非理性主义,西方科学哲学也转入“后科学哲学”的阶段。法伊尔阿本德深受这一思潮的影响,其代表作《反对方法》于1975年初次出版。为了

回答学术界对该书的批评,1978年他又出版了《自由社会中的科学》。1988年修订的第二版,糅合了前两本著作的主要思想;1993年,他又融合另一本著作《告别理性》的观念,出版了修订的第三版。

第二节 理论的多元论

《反对方法》(1978/1992)一书,尤其是第三版,可以说是“后科学哲学”的代表作,也是新实用主义和当代非理性主义的重要著作。他反对“科学哲学”囿于理性主义,将科学归结为齐一的规则和程式。他主张把对科学的关怀,从方法转移到实践。科学是日常生活中的丰富实践,用理性主义去规范它,是在阉割科学。因此,“科学哲学”只会阻碍科学发展,扼杀人的创造性和自由。法伊尔阿本德反对“科学沙文主义”,认为西方科学只是一种具体的传统。对于富有创造力的人类及其社会来说,每一个传统都应当有平等的地位和发展机会,西方科学并无特殊优越性。

法伊尔阿本德引用穆勒(Mill)在《论自由》一文中提出的论点,认为理论的多元论是迈向真理的途径。穆勒根据四个理由来论述不同观点的扩散:(1)人们认为有理由摒弃的观点,仍然可能是真的。否认这种状况,就是假定我们具有不会犯错的特性。(2)一个有问题的观点经常包含一部分真理,对某项问题的任何意见,都不可能包含所有的真理。只有不同意见的冲突,才有机会补充其余的真理。(3)即使是一个完全正确的观点,如果没有争论,就会以偏见的方式坚持下去。(4)没有其他意见的对照,我们就不会了解某种意见的意义。

基于这样的立场,法伊尔阿本德一方面对“科学沙文主义”展开批判,一方面提出了理论及方法的多元论。

一、反经验主义

经验主义认为,只有以感官经验作为基础的观察,才能排除空洞的形而上学概念,才能推动科学的进步,才能使科学取得成功。经验主义的本质展现在它所强调的一条基本规则——衡量理论成功与否的判准是“经验”、“事实”(facts)与“实验结果”,经由感官经验收集到的“资料”与理论一致,就对它有利;不一致就对它不利,甚至迫使我们淘汰这个理论。这就是所谓的“归纳法”。这个规则不允许我们提出无法证实的理论,或者违反“事实”的理论。

法伊尔阿本德非常反对经验主义的这种观点。在他看来,经验主义必然导致理论和方法论上的一元论。因为在一定范围内,如果我们已经得到一个确证的理论,我们就必须坚持它,直到它受到更多证据的反驳,或有某些新事实表明它有局限性。如果我们无法找出足够的反驳和新事实,我们就很难发展出其他新理论。

然而,法伊尔阿本德指出,任何观察或实验都会受到理论的污染,经验观察没有纯粹中立、独立客观的。从一个理论出发,我们的感官通常只能看到符合这个理论的“事实”,而看不到背离理论的“异例”。

在一种理论占支配地位的情况下,我们经常看到的是符合这种理论的“事实”。这些“事实”其实并不是世界的真实情况。理论会形成我们对世界的看法,而很少受到质疑。平常我们甚至不会意识到它们,只有在我们接触到一个完全不同的理论时,我们才会察觉到它的作用。

二、理论多元化

然而,我们怎么才能发现理论中的错误呢?如何才能对理论的前提条件(或预设)提出挑战?我们不可能从理论内部做到这一点。我们需要有

一个外部的批判标准,我们需要有一组预设,构成另外一个世界,我们需要缔造一个“虚拟世界”,以便发现我们居住的现实世界。所以,我们要批判“事实”,要批判由熟悉的概念和方法带来的偏见,必须跳出原有理论的圈子,发明与原有理论相矛盾的新概念系统。这个步骤必须是反归纳的。

(一)“塔的论据”

法伊尔阿本德详细地分析伽利略以“地动说”反驳“塔的论据”的历史案例,说明他为什么要以多元方法论反对经验主义。

在17世纪时,一般人认为他们看到的运动,就是实在的运动。支持“地静说”的主要论据,是从高处落下的重物,会以垂直线落在地球表面。这是“地静说”无可辩驳的论据。因为如果地球有自转,从塔顶上落下的石块应该被地球的旋转所带动。在石块降落的时间内,塔向东移动了数百码,因此石块应掉在离塔基很远的地面上。

伽利略承认这个推论和观察的内容是正确的。问题在于这种观察到底是“实在的”,还是“虚妄的”。伽利略指出:人们很容易受到简单现象的欺骗,或者上感觉印象的当。例如夜间走路,月亮跟着人走,亦步亦趋。如果理性不去干预,现象就会欺骗感官。

我们从小就学会用语言来描述所看到的事物,而语言又会受到前人信仰的影响,这些信仰长期被人所持有,并且进入日常谈话的用语中。“月影随人归”,很少人会加以怀疑。所以,没有理性的帮助,单凭感官,并不能获知自然界的真实情况。伽利略因此主张,要了解自然界的“实在”,应当把我们都同意的现象撇在一边,利用理智来确定它的实在性,或揭露它的虚妄性。他认为要反驳“塔的论据”,就要用反归纳法,用与“事实”不一致的“地动说”,来发现隐藏在观察陈述中的概念和原理。他因此引进了一种新的概念系统,即相对性运动和圆周惯性定律,来代替“塔的论据”中所隐含的解释。

(二) 相对运动

伽利略举了两个例子来说明“相对运动”的概念。第一,一个人乘船从威尼斯到亚历山大港,船上有个笔尖顶在纸上,这个笔尖是不是会在纸上画出一条弧线呢?不会。笔虽然运动了很长一段路,但与静止时一样,没有留在纸上留下笔迹。第二,一个人在小船上,眼睛盯着船帆上的一个点,小船在轻快地前进,这个人是不是要移动他的眼睛,来跟上船帆上的点呢?不需要。正如在一条静止的船上一样。这两个例子都说明,船虽然在不断地运动,可船上的“笔尖和纸”以及“眼睛和船帆”是相对不动的,因此我们不会感觉到它们的运动。

同样,在“塔的论据”里,由于石块、塔和我们都一起随着地球在转,这三者共有的运动是我们感觉不到的。我们所感觉到的石块坠落运动,只是因为塔和我们都相对不动,所以才能为我们所察觉。

法伊尔阿本德指出这里有两个概念系统:一个概念系统建立在运动绝对性的基础上,按照这个系统的解释,地动说应该预见落石运动应当是条斜线,但是落石运动是条直线,因此落石证明地静。另一个建立在运动相对性基础上,按照这个系统的解释,落石运动应当是条直线,因为它随地球而转的运动,是我们无法看见的。

在这个例子里,伽利略引入了相对运动的原理,来反驳“塔的论据”。因为我们的眼睛只看到相对运动,完全看不到我们与对象共有的运动,所以从运动着的塔顶掉下来的石块看起来是垂直落下,而不会形成一条弧线。

(三) 惯性定律

然而要维护哥白尼理论,还要进一步解释为什么石块从塔上垂直下落,而不会掉在塔的后面?这就是说,为什么塔和落石之间共有的运动不会影响它们之间的关系?

为了反驳支持“地静说”的“塔的论据”,除了“相对运动”的认识论之外,伽利略又引入了动力学中的惯性定律,来补充相对性原理之不足。在不受外力干扰的情况下,以一定的角速度围绕地球中心运动的物体,永远以同样的角速度继续运动。

法伊尔阿本德指出:伽利略在引入这些原理时,并没有诉诸实验或独立观察,而是诉诸每个人早就知道的事实。对一个已知的现象而言,这种方法只是用一种新的解释代替另一种解释,但它让新理论获得了生存的空间,并指示出新的研究方向。引入这些原理,使人们得以重新评价旧有的经验,并因此发现了新的经验。这些经验,使得当时的人从地静宇宙观过渡到地动宇宙观。

三、增生原则

法伊尔阿本德因此主张多元主义的方法论,认为科学发展和成长的较佳策略,是发明更多更新的理论来比较竞赛。不仅方法上要多元化,理论上更要多元多样发展。他提出的“增生原则”(principle of protification)主张,即使某种观点已经得到高度确证和普遍接受,科学家也应该发明和精心设计与此公认观点不一致的理论。其理由有三:(1)任何一个理论总与所得的证据不相一致,其周围都围绕着一个由“偏差噪音”所构成的海洋,跳出这个海洋的手段之一,就是建构另外一个理论,来扩大这种偏差。(2)理论仅在一定程度上与事实一致。如果我们发现有一个理论能够完全描述所有的事实,这倒会令人感到奇怪。如果我们能够建构出一个理论,它既能断言这种不一致,又能重复旧有理论过去的成功,并有支持它的独立新证据,我们就有充分理由放弃旧有的理论。(3)习惯于以单一理论思考问题的心智,甚至不会注意到它最明显的弱点。建构其他的新理论,可以帮助人们克服这种心理上的盲点。

四、实在论与科学进步

法伊尔阿本德认为实在论或科学实在论,是促使科学发展和进步的科学观。与其对立的实证主义,则是不利于知识成长和科学进步的。在建构理论的时候,科学家应当采取实在论的立场,认为客观世界有其实体存在,并对其研究对象之本体,作出种种预设,并建构理论,来描述客观世界。相反,实证主义则只相信人类的感官经验,而不对宇宙的本体作出任何预设。对实证主义者而言,诸如此类的预设都是形而上学的概念,都应当排除在科学的范畴之外。

我们可以再用前述 17 世纪“地心说/日心说”的争议为例,来说明实在论和实证主义的对比。“日心说”的基础,是牛顿的万有引力理论。实在论者认为,这种理论除了告诉我们物理客体在时空中的运动之外,还预设有一种特殊性质的实体存在,那就是人类不能直接看到、听到或感觉到的“力”。

“地心说”的基础是亚里士多德的物理学。亚里士多德主张的经验主义采取了工具主义的观点,认为理论只是预见事实的工具,并不描述任何东西。在中世纪后期,亚里士多德物理学得到了普遍的认可。按照这种物理学,一切运动若不是自然的,便是被迫的。自然的运动是指自然位置的运动,如落体向地心运动。被迫运动是由外力所引起,没有外力作用,物体就处于静止状态。

人们日常生活的经验,确证了亚里士多德的物理学。物体不被外物推动,就处于静止状态。“地心说”便是以这种物理学为基础:地球处于静止中,它既不旋转,也不在空间移位。因为如果地动,与地球直接接触的东西,如房子和人等,会与地球一起运动;而不与地球接触的东西,如飞鸟、流云、跳跃的人就会掉落在地球之后。可是我们看到飞鸟仍然与我们在一起,跳跃的人仍然落回原处,因此,地球根本不可能有任何运动。

然而,牛顿发展出的新动力学,不仅比亚里士多德的动力学更能让学者详细地考虑地球的运动,而且能帮助学者找到证明地球旋转的动力学证据,并揭示出亚里士多德物理学的一系列困难(如太阳的黑点、新的恒星、彗星的轨道等)。由此可见,实在论能够鼓励进一步的研究,并促进科学的进步,而实证主义则比较保守,容易囿于现实,更可能导致僵化的教条主义。

第三节 从《反对方法》到“行得通就行”

法伊尔阿本德从反对方法论的一元论,进而反对科学研究有任何不变的方法,他的第一部成名作即以“反对方法”为题。他认为在科学史上,每一条认识论或方法论规则,不管它看起来多么有道理,也不管它有多么充分的证据,都曾经被违反过。这种违反是科学进步所必要的。譬如,古代原子论的发明、哥白尼革命、现代相对论的发展、光的波动说,都是一些科学家不接受某些“明显”方法论规则的束缚,才能完成。他指出科学研究这种探索未知的事业,是把自己沉浸在研究中,通过模仿、激情和直觉而完成的,而不是借由掌握规则所能完成的。所以他的结论是:在人类科学发展史上,唯一不会妨碍进步的原则只有一个,这个原则就是“行得通就行”(anything goes)。

一、行得通就行

法伊尔阿本德的《反对方法》,并不反对科学本身。他也承认理性主义对于科学进步的重要性。问题是科学的成功,不能仅仅归功于此。以哥白尼革命为例,法伊尔阿本德指出,理性会受到环境脉络的影响,现在的理性,不一定能被过去的理性所理解。坚持“理性原则”,可能变成对科学进

展的限制;满足理性的条件,也不一定会使科学有所进展;使科学有突破性进展的,往往是跳脱方法的规范来行事。

由于“理性主义”有这种内部的矛盾,“理性主义”之所以被奉为科学发展之圭臬,其实并不是理性主义有什么内在优越性,而是非理性的“权力”因素,使“理性”变成另一种“传统”。因此法伊尔阿本德主张“政科分离”,一如“政教分离”。在他看来,科学本质上应当是一种无政府主义的事业。理论上的无政府主义比讲究理论上的规则和秩序,更符合人道主义,也更能刺激科学的进步。他写作该书所抱持的信念是:无政府主义或许不是最吸引人的政治哲学,但它是认识论及科学哲学的灵丹妙药。

二、韧性原则

法伊尔阿本德从科学史的研究出发,举出许多例子说明:今日我们肯定为基本之科学原理的许多想法,在历史都曾经被判定是荒谬的;而历史上许多被当做最基本原理的东西,后来又证明是愚蠢的错误。现代某些最优美的理论,在历史上都曾经有过缺乏经验支持、不连贯、与基本事实矛盾等等的毛病。经验支持、连贯性、与事实相符是研究的成果,而不是研究的先决条件。

法伊尔阿本德指出:古代的神话、现代的偏见、专家的冥想、怪人的幻想,都可能改进我们的知识。哥白尼受到毕达哥拉斯主义的影响,牛顿研究过新柏拉图主义,非洲的巫术会丰富甚至修正我们的生理学知识,中医、草药、针灸也可能促进医学的发展。因此,一个理论、一种观点、一种意识形态的暂时后退,并不能作为排除它的理由。对发现真理感兴趣的科学家,必须保留人类一切可能有用的思想。因此,在“增生原则”之外,他又主张“韧性原则”(principle of tenacity),认为一个旧理论即使受到事实的反驳和否定,它也应当被保留下来,因为它的内容可能对得胜的对手理论有所贡献。如果因为某一种观念不符合流行的科学观点、原理、理论,就坚持要

将之排除,这等于是把科学的一个暂时性阶段,变成争论的永久仲裁者。这不是科学的胜利,反倒会导致科学的退化。

因此,法伊尔阿本德认为科学必须改革,必须减少其权威性。我们应该使社会及其成员不受意识形态的拘束,包括科学在内。真理如果不受制衡,就会成为暴君,必须把它推翻。17世纪到18世纪的科学是解放和启蒙的工具,但科学以及任何其他意识形态并非必然起解放作用,它们也可能退化成愚蠢的宗教。今日的科学已经与1650年的科学迥然不同。今日的科学不受批判,科学家受到的尊敬,与以前的牧师和主教没有什么两样。事实上,许多专家的意见经常是有偏见而且不可靠的。科学已经变得刻板僵化,不再是变革和解放的工具。

三、反科学沙文主义

他因此喊出“克服科学沙文主义”的口号,要求科学与宗教一样同政府分离,要求巫术、神话、宗教在学校中获得与科学一样平等的地位。1975年,186位著名的科学家发表声明反对占星术,其中包括18位诺贝尔奖得主。法伊尔阿本德却挺身而出,在他的著作《自由社会中的科学》(1978/1990)中,为占星学辩护。他认为该项声明是腐朽的宗教滥调,独断地提出错误的论证。这些科学家判定的依据,根本跟不上当代的人类学。这些科学家甚至要在他们没有任何知识的领域中,维护自己的权威。他的反驳变成近代科学哲学史上的一个著名案例。

这个例子显示,在专业领域之外,专家的意见和一般人的意见应当是没有两样的。不幸的是,事实并非如此。专家由于在其专业领域中有所成就,即使对自己一无所知的事务,也拥有极大的发言权。其言论内容通常只是要维护自己的既得利益。因此,盲目听从专家的意见是不智的。

在法伊尔阿本德心目中的理想社会里,所有的意识形态都应当拥有平等的权利,以及接近权力中心的相等机会。在他所谓的“自由社会”中,人

们所感兴趣的任何事务,都可以生存下去,并且拥有一定的权利。在自由社会中,科学不应具有至高无上的特殊地位。为了避免科学的优势威胁到民主,他提倡以开放的辩论和合作的精神来解决问题。在决策过程中,应仿效西方司法体系中的陪审团,以民主判定作为最终的标准,而不是专家的意见。为了保障自由和平等的前提,为了防止少数“精英”成为宰制群众的权威,即使因此而使决策品质降低,这种取舍也是我们不得不付出的代价。

参考书目

邱仁宗:《理论和方法论的扩散:费耶阿本德^①》,见舒炜光、邱仁宗所编《当代西方科学哲学述评》,289~315页,台北,水牛出版社

Feyerabend, P. K. (1970/1990), *Consolations for the specialist*, In I. Lakatos and A. Musgrave(eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge: University of Cambridge Press.

周寄中译:《对专家的安慰》,见《批判与知识的增长》,279~323页,台北,桂冠图书公司

Feyerabend, P. K. (1978/1996), *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: Verso.

周昌忠译:《反对方法》,台北,时报文化

Feyerabend, P. K. (1978/1990), *Science in a Free Society*. London: NLB.

结构群编译:《自由社会中的科学》,台北,结构群

① 即“法伊尔阿本德”。——编者注

第十章 劳丹的研究传统

第一节 非理性的挑战

从本书前面几章的论述中,读者很可能会发生怀疑:科学研究到底是不是一种理性的活动?科学研究到底是不是探求知识的最佳典范?

对于逻辑实证论者和以波普为首的实在论者而言,这些问题的答案是肯定的。在逻辑实证论遭到实在论者的严厉批评之后,以库恩为代表的科学历史主义认为,以新典范代替旧典范的科学革命,才会导致科学的进步。然而,在两种相互冲突的典范之间,我们应该如何作抉择呢?库恩认为,好的科学理论必须具备人们所向往的五项特征——严密性、精确性、范围广泛、简单性和有效性,才能产生大量的研究成果。

但是人们在运用这些特征作为选取理论的准则时,就可能产生严重的分歧。这些准则本身并不精确,每一个准则都很难用于不同的具体事例,而几个准则一起使用时,也经常相互矛盾。某一个理论可能比较精确,但广泛性比其对手差;另一个理论的简单性比对手好,但其精确性比较差。

不仅如此,科学家在互相竞争的理论之间作选择时,总会受到各种心理因素和社会因素的影响,他们的最后决定是各种客观因素和主观因素的混合,并不一定遵循学术社群共有的准则。换言之,在相互竞争的科学理论之间作选择往往是非理性的,没有一定的规则可循。

波普的学生拉卡托斯虽然批判了库恩“科学革命”的理论,但他同时也

看出了波普“批判性理论”的弱点,而称之为“素朴实证论”或“教条否定论”。他所提出的“精致否定论”主张:任何一种“科学研究纲领”都包含着的一组不受经验验证的形而上学预设,构成其“硬核”。当这一研究纲领受到“异例”的攻击时,在这一研究纲领中工作的科学家就会利用该一研究纲领中的“反面启示”,将批判的矛头导向“保护带”,并使“硬核”不至于受到攻击。结果,除非有一竞争性的“研究纲领”出现,否则,任何一个研究纲领都会变得十分强韧,而不容易受到经验证据的检验。

法伊尔阿本德的“科学无政府主义”虽然也赞同“实在论”的立场,但是他也清楚地看出了科学研究活动的非理性层面。因此,他一方面主张“增生原则”,认为应当鼓励科学家在其研究的领域之内建构新的理论;一方面又主张“韧性原则”,认为任何一种理论,不管是“科学的”还是“非科学的”,都有其存在价值,都不应当刻意加以排斥。这么说来,科学到底是一种“理性”的,还是“非理性”的活动呢?

面对这样的问题,美国科学哲学家拉瑞·劳丹(Larry Laudan, 1941—)从“实用主义”的观点出发,提出了他的新见解。劳丹在普林斯顿大学获得博士学位之后,即在匹兹堡大学讲授科学史。1977年,他出版《进步与问题:迈向科学成长的一种理论》一书,提出了一种建立科学理性的新观点。1981年,他又出版一本题为《科学与假设》的科学方法论文集,从历史演化论的观点,讨论科学假设在科学发展中的重要作用,以及科学活动和认识论传统之间的复杂关系,并且以之批驳波普、库恩和拉卡托斯的科学哲学观。他的科学哲学结合了欧洲的实在论传统和美国的实用主义,对于本书最后一章所要谈的“建构实在论”的发展,有着十分重要的意义,请读者特别注意。

一、科学问题的性质

在《进步与问题》一书中,劳丹开宗明义地表示,他不认为科学问题和其他问题在本质上有什么不同。如果问题是科学思考的焦点,那么理论就

是其终极结果。理论的目的就是在为问题提供适当的答案。如果科学疑问(questions of science)是由问题(problem)所构成,那么问题的解答(answer)就是由理论所构成。理论的功能在于解决歧义性,在于以趋向规律减低不规则性,在于显示命题的可理解性及可预测性。基于此一观点,他提出了一项重要的论题:

1.对于任何一项理论的首要测试(检验)以及基本尖锐的测试,是要看该理论是否能对相关问题提出可接受的解答。这就是说,它是否能对重要问题提供令人满意的解决方案。(1977/1992:15)

他指出,当代科学哲学家在评估一项理论的适当性时,通常会问有多少的事实可以确证(confirm)该项理论,而不是那些事实有多重要。他们只关心该项理论解决了多少问题,而不在乎那些问题的意义何在。这种趋势显然不能把握论题1的意义,因此,他又提出了第二个论题。

2.在评估某项理论时,应着眼于它是否适当地解决了重要的问题,而非询问其是否为真,是否得到验证,是否已被妥善确证,或是否能在当代知识论的架构中得到认可。(1977/1992:16)

二、经验问题

劳丹把科学研究中所遭遇到的“问题”,区分为“经验问题”和“概念问题”两大类。一般而言,凡是在自然界中令人感到怪异,需要我们作出解释的事情,就构成“经验问题”。劳丹指出包括经验性问题在内的一切问题,都是经由某些确定的探讨脉络而产生出来的,并且多少还会受到此脉络的界定。我们对于自然秩序(natural order)所持的理论性预设,会为我们指出哪些是可以预期的,哪些是有问题的(problematic),哪些是可以质疑的

(questionable)。在某一脉络中,能够引发出问题的情境,在另一个脉络下则未必能引出问题。因此,某事物是否能被视为经验性问题,部分是要看我们所持有的理论为何。

一项事实只有在被看成是一项问题时,它才是问题,否则,它就不是问题。唯一可能被当成问题的事实,是一些已知的事实。但是,有许多已知的事实,除非能使我们产生一种要解决它的吸引力,否则并不一定能构成经验性问题。在科学史上,就有许多已经为人熟知的现象,但是不一定会使人感到需要去解释或澄清。同样的,在某一时间内被认为是一种问题的,在另一时间内,也可能不再成为问题。

为了重新建立科学的理性模型,劳丹指出,科学家用以评价理论的理性原则并不是一成不变的。在科学发展的过程中,它往往会有很大的变化。科学家对于理论的接受、拒斥、追求和容纳,抱持着相当不同的态度。仅仅讨论接受和拒斥理论的任何理性原则,都无法反映大多数科学家所面临的实际情况。科学的演变往往具备以下几个基本特征:(1)理论的过渡是非累积性的,当旧理论被新理论取代时,旧理论的逻辑内容或经验内容不会整个保留下来。(2)拒斥或接受理论,并不只是因为它们遭到异例,也不只是因为它们在经验上得到证实。(3)科学理论中的争论往往是集中在概念问题上,而不是集中在是否有经验支持的问题上。经验问题又可分为三种类型:(1)未解决的问题,(2)已解决的问题,(3)异例。科学进步的标志之一,就是把异例和未解决的问题,转变为已解决的问题。

(一)未解决的问题

倘若某项理论尚未解决某些问题,通常不会对该理论造成重大威胁,因为我们不知道该理论是否可以提出解决问题的方法。真正与评估某一理论有关的经验问题,只有那些已经被其他理论所解决,而该理论尚未解决的问题。

(二) 已解决的问题

只要依照理论能导出某一问题的近似陈述 (approximate statement of the problem), 就可算是解决了这一问题。从此以后, 在该一研究的领域之内, 科学家不会再把它当做一个没有答案的问题。因此, 问题的解决不具有永恒性, 与理论的真伪无关, 并且有高度的相对性和比较性。

(三) 异例问题 (anomalous problem)

所谓“异例”, 就是在逻辑上与理论不一致的经验事实。按照波普的观点, 一个理论如果遭到太多“异例”, 就是该理论被否证了, 科学家就应该抛弃这个理论。然而, 劳丹认为:

1. 当异例出现时, 我们只能对理论怀疑, 并不一定立刻放弃理论。因为任何经验性的检验, 都是在检验由整个理论网所推出的预测。经验事实与预测不一致, 并不能判断出到底是理论网的哪一部分发生了问题。科学史上有许多重要理论刚开始时往往会遭到“异例”, 而后来获得相当成功。因此, 科学家的任务就是要把“异例”转变为已解决的问题。

2. 异例并不一定与其他相关理论在逻辑上不一致。当一项问题能被其他理论解决, 才会对该理论构成异例。不论是未解决的问题还是异例, 解决经验问题的重要性是不相同的, 有的分量比较重, 有的分量比较轻。通常愈是普遍的问题, 其重要性愈大。劳丹认为, 一个理论会产生多少异例, 并不值得过问, 值得过问的是这些特殊的异例有多少认知上的重要性。

要评估一个特定问题的重要性, 需要对该领域内的各种理论有充分的知识, 还要知道这些理论在提供解决办法时, 究竟能不能成功。倘若所有相关的既存理论都不能解决某一问题, 则这一问题对评估该理论, 就不会造成重大威胁。

三、概念问题 (conceptual problem)

概念问题是理论的特征。科学史上对理论产生怀疑,往往不是因为无法解决经验问题,而是在概念问题上发生争执。相互竞争的理论在解决经验问题的能力上即使是相等的,它们仍然可能产生科学上的争论。例如:哥白尼与托勒密在天文学上的争论(1540—1600年);光的波动说和粒子说争论(1810—1850年);原子论和反原子论的争论(大约1814—1880年);在这些科学史上的重要争论里,对立理论所获得的经验支持基本上是相同的,它们之间所引起的争议,很难用实证主义的观点来加以解释。

劳丹把概念问题分为“内在”和“外在”两类。所谓“内在概念问题”,是指理论有某种内在不一致性,例如:理论有逻辑上的不一致,或是理论概念的歧异,或是有循环界定的问题。在这种状况下,概念的厘清是促使科学进步最重要的途径之一。

当一个理论在逻辑上与另一个被合理接受的理论不一致时,即产生“外在概念性问题”。这种问题的来源可能有三个:(1)科学内的困难(intra-scientific difficulty):指涉同一领域的两项科学理论所主张的命题彼此对立,而处于紧张状态中;(2)规范性的困难(normative difficulty):某一科学理论与科学社群共同接受的方法论理论处于冲突状态;(3)世界观的困难(world-view difficulty):某一科学理论与流行的世界观中的任何一个结构因素互相冲突。

整体而言,劳丹的科学进步模型主张,经验问题和概念问题的解决,是科学进步的基本单位。科学研究的目的就是把解决经验问题的范围扩大到最大限度,而使异例和概念问题的范围限制到最小程度。在任何领域里,前后相继的两个理论,仅有当后一个理论比前一个理论更能有效地解决问题,后一个理论取代前一个理论时,才能说是进步的。

第二节 研究传统

劳丹认为理论有两种类型：一种是较特殊的学说，科学家可以用它来作出实验的预测，并解释自然现象，也可以用特殊实验来进行检验。另一种是已经通过检验并且具有普遍性的一组学说或假说，它涉及的不仅是单一理论，而是理论的整个系谱。这一系列理论，劳丹称之为“研究传统”。

劳丹指出，在科学史上，对立理论的同时并存是常态，而不是例外。因此，科学家必须经常进行理论评价的工作。由于科学理论的普遍性具有不同的层次，从最基本的定律到整体的概念框架，其检验、比较和评价的原则也各不相同。然而，由于“接近真理”这一概念在语义学和认识论的层次上都有许多争议，如果把不断地接近真理看做科学的基本目标，就很难把科学看成是一种理性活动。

劳丹强调：科学进步的判准，既不是逻辑经验主义的确证，也不是波普的可否证性，而是其解决问题的能力。科学的理性就在于以此作为判准，作出最进步的理论选择。更清楚地说，科学的目的在于解决问题，科学进步就在于后继的理论比前驱理论能够解决更多的问题。

一、研究传统的特征

“研究传统”是历史的产物，它们具有一些共同的特征：(1)每个研究传统都包含有许多特殊的理论，有的是同时出现，有的是前后相继，它们可以用来说明并构成此一传统；(2)每个研究传统都有某些形而上学规定和方法论规定，因而与其他的研究传统有所区别；(3)每个研究传统都经历过长期的发展，因此可能包含许多不同的表述方式，其内容也往往互相矛盾。不过，研究传统能够为发展特殊理论提供一套指导方针以及适当的研究方法。

在同一研究传统的框架内,后继的理论会企图改进先行理论的不足。因此,任何一种发展中的研究传统,都可能包含着许多不一致的理论。评价一个研究传统的主要判准,在于它解决问题的效力。这一点,可以从两方面来加以衡量:一方面是它解决经验问题的数目和重要性,另一方面则是它所面临的异例以及概念问题的数目和重要性。将一个研究传统的最初形式与最新形式对于解决问题的有效性加以比较,可以看出这一研究传统的进步性。在任何已知时间内,找出研究传统解决问题的有效性变化,则可以看出其进步的速度。

二、批判“科学革命论”

劳丹以他的研究传统理论作为基础,指出了库恩“科学革命”理论的一些弱点。劳丹认为,在同一研究领域内,几个研究传统可以同时并存,这些研究传统之间的矛盾和差异是可以调和的。因此,科学革命的发生,并不是要创造出一个完全崭新的研究传统,而是以某种方式把旧传统中的成分重新组合,并提出一个新的研究传统。

库恩“科学革命”的理论看不到“概念问题”在科学争论和理论评价中的作用。库恩虽然承认典范的选择和评价存在某些理性标准,但这些标准依然是传统的实证主义标准。诸如:后继理论是否比其前驱理论解释更多的经验事实?它是否能解决其前驱理论所遭遇到的某些异例?对于概念问题及其与科学进步的关联,库恩没有认真加以探讨;也没有说清典范与组成典范的理论之间究竟有何关系。组成典范的理论是否是由典范推导出来的?这些理论一旦发展,它们究竟是证明了典范合理呢,还是典范也随之发生变化?诸如此类的问题,库恩都没有作出清楚的说明。

对于库恩“科学革命”的理论,劳丹认为,“科学革命”并不像库恩所说的那么“革命”,“常规科学”也并不像库恩所说的那么“常规”。任何典范或研究传统的概念基础之争,都是一种连续的历史过程。概念问题的提出和

解决,并不像库恩所说的那样,只有在科学危机产生的短时期内发生,而且科学史上也很少有一个典范能够独占某个领域,其实,在任何一个研究领域里,都是两个或两个以上研究传统在互相竞争。例如 18 世纪的力学、19 世纪的化学、20 世纪的量子理论,都经历过长期且尖锐的争论。

在科学研究的活动中,考察研究传统的基础,探索其他的研究传统,或以新传统取代旧传统,都持续不断地发生着。当然,大多数科学家都是在已知的传统下从事研究,努力扩大解疑活动。唯有研究传统不断遇到异例,在该领域中从事研究工作的科学家被迫考虑他们对原有传统的忠诚,他们才会想要用一个新的传统来加以取代。

在劳丹看来,科学发展是有连续性的,研究传统之间是可通约的。由于前后相继的研究传统都必须处理共同的经验问题,它们也因此建立起连续性。然而,劳丹也与库恩一样,认为科学的进步是非积累性的,后继理论不会把前驱理论整个保留下来。有时,新理论会失去旧理论解决某些问题的能力;可是,由于各种经验问题的相对重要性不同,即使新理论失去了解决某些问题的能力,对知识成长而言,它依然是进步的。

三、批判“科学研究纲领”论

同样的,拉卡托斯有关科学进步的概念,主要是在增加理论适用性的经验范围。在构成研究纲领的小理论内,拉卡托斯所允许的变化是极其有限的。在一个研究纲领内,任何理论与其后继者之间的关系,仅仅是在前驱理论中增加一些新假定,或在语义上对术语重新诠释,其硬核结构不容许有基本变革。而且,拉卡托斯认为异例的积累并不影响研究纲领的评价。这种观点,与科学史上的事实也不相符。

针对库恩和拉卡托斯理论的缺陷,劳丹认为他的研究传统理论具有下列优点:(1)个别理论的有效性,取决于它们能解决多少重大的经验问题,以及它们能消除多少重要的异例和概念问题。这些理论的可接受性,则与

它们的有效性及其整个研究传统的可接受性有关。(2)研究传统的可接受性(acceptability),取决于其最新理论解决问题的有效性。(3)研究传统的前途或合理的可追求性(rational pursuitability),则取决于它所显示的进步速率。(4)科学家们接不接受某些理论,或追不追求某一研究传统,与其真假无关,只与其解决问题的效力有关。(5)对研究传统或理论的评价,必须放在一个比较的范围内进行。只有和另一个研究传统或理论互相比,才能显示出它们的有效性和进步性。

从上述的特点中可以看出,劳丹有关研究传统的基本主张,就是他不认为科学是在追求真理,也不认为科学进步是在趋近真理。按照他的看法,理性与真实之间并没有必然的关联。没有人知道“比较接近真理”是什么意思,更不要说为这种评价确立标准。如果理性在于相信我们能够肯定其为“真”的东西,如果我们从理性的古典意义上来定义“真理”;那么,科学就是并且将永远是非理性的。因此,他主张,“理性”就是接受那些最有效地解决问题的研究传统。

第三节 科学哲学的两大部门

在《科学与假说》一书中,劳丹指出科学哲学有两大彼此相对独立的部门:其一是“科学的概念基础”,如物理学哲学、生物学哲学、化学哲学。这方面的研究主要是在探讨特殊科学理论的本体论和认识论。随着科学理论的变化,其本体论和认识论的含义与前提也随之改变。从事这一部门的研究,必然要先了解科学理论。不了解科学理论的内容,就不可能探索其本体论或方法论的哲学问题。

科学哲学的第二大主要部门,是所谓的“科学方法论理论”。其内容涉及如何评价和证实科学理论,目的是要为相互竞争的科学理论确定选择准则。科学方法论的研究必须与科学史和科学实践相结合,其内容较为一

般,不像科学概念基础研究那么专门化。

劳丹将方法论理论区分为:证实法(validation)和启发法(heuristics)两大类。以往大多数研究都集中在证实法,企图找出一些支配理论的检验和证实的原则。这种研究方向可以说是认识论研究。它关切的是,在什么样的条件下,我们可以判断一个理论的真假,或是否可以接受,这些都是涉及认识论的问题。

方法论的另一个层面是启发法。启发法的主要作用是加速科学进步速度的策略。它所关注的问题是,在一个特殊领域里,如何扩大理论的适用范围,或何种经验方法能够有助于发现新理论。这些问题的回答,涉及理论的启发作用,而不是理论的证实。证实法所关切的是真理和谬误的认识论基础,而启发法所探讨的则是“科学的进步”和“知识的增长”。虽然证实法和启发法有这些差异,大多数科学哲学家对这两者的重视程度也有所不同,但两者并不相互排斥。它们其实是互补的,这两个部门构成了科学方法论的核心。

除此之外,劳丹认为,在发现理论与证实理论之间,还有一个追求的范围(context of pursuit)。他的这种三分法指出了一种科学家对待理论的时间序列:理论被提出后,如果科学家认为它有价值,则准备考虑它。进一步评价后,如果认为它值得相信,则会接受它。在方法论,科学家对待理论,除了接受、拒斥之外,还有追求和考虑接受的第三种态度。

劳丹反对有所谓“发现的逻辑”。他认为科学发现没有理性的程序,科学发现应从心理学、人类学、生理学等经验科学的角度,来加以研究。但他认为在发现与最终证实之间,有一个追求范围的空间。这个范围里的强制因素比“发现”的强制因素严,但比“接受”与“拒斥”的强制因素松,而有点儿类似人们在讨论科学发现逻辑时,所说的似然性(plausibility)。

参考书目

Laudan, L. (1977/1992), *Progress and its Problems : Toward a Theory of Scientific Growth*, London: Routledge & Kegan Paul.

陈卫平译:《科学的进步与问题》,台北,桂冠图书公司,1992

Laudan, L. (1981), *Science and Hypothesis : Historical Essays on Scientific Methodology*. The University of Western Ontario Series in philosophy of Science, Vol. 19. Dordrecht: D. Reidel.

第四篇 结构主义

在科学哲学中,本书前半部介绍的“实证主义”和“后实证主义”都是属于“客观研究取向”,主要是自然科学的哲学;后半部要介绍的“诠释学”和“批判理论”,则是属于“主观研究取向”,可以说是社会科学的方法。本书第四篇“结构主义”则兼具两者的性格,虽然是社会科学家所用的方法,但是属于客观研究取向。

从20世纪50年代起,列维-斯特劳斯提倡的“结构主义”开始在欧洲广为流传,并在其后的十五年间,成为世界重要学术思潮之一。然而,结构主义的起源,可以追溯到19世纪末叶。当时,法国语言学家索绪尔(Ferdinand de Saussure, 1857—1913)出版了《一般语言学教程》(1913/1959)。书中指出,语言是由对比和相互关联之元素所构成的完整系统。20世纪初,以俄国语言学家雅科布松(R. Jakobson)和特鲁别茨科伊(N. Trubetzkoy)为首的“布拉格学派”(Prague School),创立了他们特有的语言学体系,主张幼儿必须学会控制基本的子音和母音,然后才能衍生出具有标准化顺序的声音模式,对列维-斯特劳斯的结构主义产生了直接的影响。此外,丹麦语言学家叶尔姆斯列夫(L. Hjelmslev, 1899—1965)所领导的“哥本哈根学圈”(the linguistic circle of Copenhagen)把语言看成是许多不同符号体系中的一种,主张从语言学入手,研究人类本性;美国语言学家布鲁姆费尔德(L. Bloomfield, 1887—1949)强调在行为中研究语义,主张以“行为主义的原则”,研究行为过程和语言使用过程的关系。这些论点为后来结构主义的兴起,塑造了有利的氛围。

在社会学和人类学方面,英国人类学家弗雷泽(James G. Frazer, 1854—1941)研究了大洋洲诸岛土著民族的图腾。他的研究指出部落图腾是人类文化最原始阶段的产物,它们直接反映出原始人的认识能力。崇拜同一图腾的人相信,自己源自共同的祖先,共同的义务使他们紧密结合在一起。因此,图腾观不但是一种宗教信仰,而且是一种社会结构。他在其巨著《金枝》(1911/1991)中指出,原始民族的巫术信仰可分为两种,其观念联合的方式也有所不同。模拟巫术(homeopathic magic)是根据相似律(law of similarity),接触巫术(contagious magic)是根据接触律(law of contact)。这种“相似律/接触

律”的区分,和列维-斯特劳斯后来所说的“隐喻/换喻”可以说是同义的。

在心理学方面,冯特的“民族心理学”研究指出,人类在其长久的历史中,出现过三种不同的世界观——精灵说、宗教和科学。精灵说是人类对宇宙本质最原始的一种认识,它产生自人类的幼年时代,毫无掩饰地表达出人类思维和认识能力的基本结构。心理分析之父弗洛伊德则出版了《图腾与禁忌》一书(Frued, 1913/1975),用他的潜意识理论来研究原始民族的文化、习俗与图腾。书中指出,图腾是父亲形象的自然取代物,图腾制度则是儿子们与父亲的一种契约行为。它提供了父亲给予儿子们的一切幻想,而其后代则保证尊重其生命。

列维-斯特劳斯继承了他们的观点,他认为民族报道人所提供的民族志信息,只是其心中的“意识模型”(conscious model),分析他们所编造的各种神话形态,乃是发现人类心理共性之“潜意识模型”(unconscious model)的重要途径。

了解“结构主义”的思想源流之后,本书第十一章将介绍列维-斯特劳斯的结构主义。与人类学的结构主义对比之下,本书第十二章要介绍的是皮亚杰从心理学角度提出的“结构主义”。皮亚杰的主要研究兴趣在于人类智慧的起源及其发展过程。在他看来,人类的思维活动都遵循着一定的“结构”,各种心理功能不过是这些“结构”的客观效应而已。从这两章的对比中,我们将可看出皮亚杰的“结构主义”是在谈心理学的“历时性结构”,而列维-斯特劳斯的“结构主义”,则是在谈文化人类学的“共时性结构”,两者有相当大的不同,请读者特别注意。

第十三章介绍福柯的思想。他把“认识”看做一种“档案库”,其中储藏着一种系列的符号体系,借由这些符号的排列组合,可以构成不同的认识。他所关注的是人类在不同历史阶段认识水平所发生的变化。皮亚杰认为,福柯的认识论根本违背了结构主义的原则,他因而称之为“没有结构的结构主义”;福柯本人根本不认为自己是“结构主义者”;有人则根据其研究的特性,称之为“超结构主义”。

参考书目

高宣扬:《结构主义》,台北,远流出版公司,1990

Culler, J. (1976/1993), *Saussure*. London: Harper Collins.

张景智译:《索绪尔》,台北,桂冠图书公司

de Saussure, F. (1913/1959), *Course in General Linguistic*, trans. by W. Baskin.

New York: Philosophical Library.

Frazer, J. G. (1911/1992), *The Golden Bough*. London: Macmillan.

汪培基译:《金枝》,台北,桂冠图书公司

Freud, S. (1913/1975), *Totem and Taboo*, trans. by J. Strachey. New York: Rout-

ledge & Kegan Paul.

杨庸一译:《图腾与禁忌》,台北,志文

第十一章 列维 - 斯特劳斯的结构主义

第一节 列维 - 斯特劳斯的学术生涯

列维 - 斯特劳斯(Claude Lévi - Strauss, 1908—)最先提出关于“结构”的完整思想体系,是现代结构主义的主要代表人物。1908年,他生于比利时的布鲁塞尔。不久即随父母迁居到法国巴黎。从中学时代起,他就对19世纪的社会主义思想和涂尔干(Emile Durkheim, 1858—1917)的社会学深感兴趣。在1927年至1932年间就读于巴黎大学时,又大量研读了弗洛伊德精神分析学和莫斯(Marcel Mauss, 1872—1950)社会人类学的著作而深受他们的影响。莫斯是涂尔干的学生,出版过十二卷的《社会学年鉴》,曾经一度主持巴黎大学的人类研究所,其代表作是《论礼物和古代的交换形式》。在这本书中,莫斯提出其著名的“礼物”理论。他认为,礼物是人们交往愿望的表现。在未使用货币和建立商业市场的社会中,礼物交换是交往的形式。经由礼物的交换,人们建立、维持并改变他们彼此之间的关系。

20世纪30年代,列维 - 斯特劳斯被推荐到巴西圣保罗大学担任社会学教授,让他有机会去认识另一个崭新的世界,并形成他的结构主义思想。1938年,他辞去了圣保罗大学教职,在法国政府赞助之下,前往巴西中部原始林区从事调查。他后来有关于南比克瓦拉(Nambikwara)和杜比 - 卡瓦希布(Tupi - Kawahib)两个印第安族的著作,就是以这次调查收集到的材料作为基础。

第二次世界大战初期,列维-斯特劳斯曾在法军中服役一年。1941年春,他到纽约社会研究所新学院任职,结识了当时流亡到美国的俄国语言学家雅科布松。雅科布松是布拉格学派两位创始人之一,主张语言结构理论,认为语言和文化都是由对立、相互性和逻辑关系组成的。语言学研究的目標就是要探讨语言的构成单位及其相互关系。研究语言应当采用客观方法,甚至可以进行数学性的分析。

结构语言学家与以往的语言学家不同,他们不把语言现象看做“意识现象”,而是要研究语言“无意识的内在结构”。他们引入了“系统”的概念,不把语词看做独立的实体,而是要研究语词之间的相互关系;不仅研究部分的语音,而是要揭示出整体的语音系统,并说明它们的结构。这样的语言观点对列维-斯特劳斯日后所建立的结构主义理论体系,产生了重大的影响。

在1946年至1947年间,列维-斯特劳斯担任法国驻美国使馆文化参赞。1949年,他出版了《亲属关系的基本结构》,书中论证了亲属关系在社会交往和文化发展中的作用,这是他用结构主义从事研究的第一本重要著作。

他依据达尔文主义的理论,认为社会在演化过程中,必然要面临一项抉择。或者把本族妇女送出去,建立政治联合;或者保有本族的妇女,而被数量占优势的敌人所消灭。在自然淘汰的原则下,强制外婚的社会终将获得优势。这是乱伦禁忌的起源。他承袭了莫斯《礼物》一书中的基本论点,把礼物交换看成是一种“象征系统”,是表达关系的一种交往过程。

他认为,在婚姻中,把妇女当做“礼物”互相赠与,进而形成姻亲关系,只不过是“交换”的一种特殊案例而已。可是,婚姻关系中的妇女交换是最根本的交换体系,是社会生活得以成立的基础。在这种最根本的交往活动中,人们“无意识地”遵循着“乱伦禁忌”的普遍性逻辑结构,并尽可能地排斥近亲婚姻。

1955年,列维-斯特劳斯陆续发表《神话的结构研究》和《忧郁的热

带》，使结构主义成为一种新兴的社会思潮而获得普遍的重视。在《神话的结构研究》(1955)中，他指出隐含于神话结构中的人类理性和现代科学思维中人类理性具有同样的特点。可是，神话结构中的人类理性比现代科学思想能够更直接地反映出心灵结构。因此，研究神话结构是了解心灵结构的基本途径。

在《忧郁的热带》(1973/1989)一书中，他系统地表述了结构主义的理论体系，以及他对整个人类社会本质的看法。在他看来，哲学的基本问题不是探讨世界的本质，或是人类认识世界的过程，而是发现人类社会的结构。文化是人类独有的创造物，人的本质即体现在文化之中。因此，研究文化就可以发现其中所隐藏的人类本质。由于原始文化是一切文化的基础。所以从原始文化切入，可以找出人类本质的基本线索。他在原始文化中发现全人类共有的一系列符号体系。他认为这些符号体系中的结构，反映出人类心灵所要表达的“信息”。

1958年，列维－斯特劳斯出版了《结构人类学》。这本书收集了他在1944年至1957年间所发表的一系列论文，书中主张，人类学家的主要任务就是要揭示“社会生活无意识的结构”。这本书的内容虽然涵盖“语言与亲属”、“社会组织”、“艺术”、“魔法与宗教”和“方法与教育问题”等各个不同层面，但是，他所关心的并不是这些具体的社会现象，而是潜藏在各种文化现象背后的内在的心灵结构。

这本论文集可以说是以结构主义方法研究各种社会现象的典范。这本书出版后第二年，他受聘为法兰西学院社会人类学讲座教授。1962年，列维－斯特劳斯发表了《当代图腾制》及《原始思维》。在1964年到1971年间，他先后出版了《神话学》之第一卷《生的和熟的》、第二卷《从蜂蜜到烟灰》、第三卷《餐桌礼仪的起源》和第四卷《裸人》。1973年，他又编辑出版了《结构人类学》第二卷。

由于列维－斯特劳斯在社会人类学方面的重大成就，1968年，法国国家科学院颁给他金质奖章，象征法国最高的学术荣誉。1971年，法国政府

又颁给他荣誉勋章。从 1973 年起,他成为法国科学院院士。

1982 年,列维-斯特劳斯自法兰西学院退休。三年后,记者访问他时,他惊讶地说:“我早已把退休这件事忘掉了。这有什么差别呢?退休前和退休后,我都同样在工作。”退休之后,他又陆续发表了许多重要著作,包括《遥远的眺望》(1983)、《妒忌的女制陶人》(1985)、《象征及其副本》(1989)、《猗猗的故事》(1991),等等。

1998 年底,在他九十岁生日的寿宴上,数十位门生故旧齐聚一堂,列维-斯特劳斯作了一段简短而又十分引人深思的发言:“蒙田说,年老每天都在压缩我们,并如此削切我们,以至于当死亡来临时,它带走的不过是四分之一一个人或半个人。蒙田死时四十九岁,无疑不可能体验到我今日体验的年老之极致。我没想过会活到这把年纪,构成我存在中最罕见的惊奇。”“今日对我而言,存在着一个实际的我,不过是一个人的二分之一;以及一个虚拟的我,仍鲜活地保存着对整体的观察。这个虚拟的我树立了一个写书的计划,开始构思安排书中章节,并对实际的我:‘该你接手做下去。’而实际的我,却再也写不动了,对虚拟的我:‘这是你的事,唯有你可以一窥全貌。’我现在的的生活就展开在这个非常奇异的对话中。”“我非常感激你们,由于你们的出席以及你们的友谊,使得这两个我的对话暂停片刻,而有了新的接合。我很了解这个实际的我将继续消融,直至最终的消解。我感激你们对我伸出友谊的手,使我在这一瞬间感觉到它毕竟还没有完全消解。”

第二节 文化的结构

在介绍结构主义的基本概念之前,我们首先要问:什么是“结构”?结构主义所说的“结构”和一般人所说的“结构”究竟有什么不同?

一、结构的意义

“结构”通常指涉两个层面：一是指事物的构造方式，譬如一栋房屋的大小、形状及其组成方式；另一是指这些构造的组成材料，如建筑的钢筋、水泥、木头，等等。人们通常把“结构”看做一种“形式”、一种“架构”或某种“形状”。其实，事物的“结构”和事物的本质有极其密切的关系，两者互为条件，相互影响。比方说，外观形状相同的两栋房屋，其建筑材料不同，则其“结构”便可能有极大的差异。

事物的结构和它的功能又有密切的关系。我们可以说结构是功能的基础，而功能又使结构从一般的存在，变成具体的存在。比方说，人体的结构不同于其他的生物，所以才具有人所特有的功能，才能过着人的生活。当一个结构不再发挥其功能时，它就变得和其他事物毫无差别，它的存在也就失去了意义。

各门学科的科学家有系统地研究其研究对象，使人们愈来愈清楚地认识到事物的结构与功能。然而，自然科学与社会科学有极其明显的不同：社会科学和人文科学所发现的各项规则以及结论，都不像自然科学那样普遍有效。社会科学家的研究成果，最多只能作为其他社会科学家的参考，而不能成为未来研究工作的坚实起点。

结构主义者充分认识到，社会科学对总结社会规律方面的无能。他们企图用“结构”来揭示社会本身的内在关系，并“说明”某些普遍性的社会现象。他们最多只是“说明”而已，并不像自然科学家那样，想要“控制”什么或“预测”什么。

因为他们否认有客观社会规律的存在，因此，结构主义者反对采用经验主义的研究方法，反对从具体事物出发，反对以客观事实作为基础去总结规律。他们认为，“结构”是先天具有的，是主观意志赋予客观现象的结果。因此，“结构”的揭示，不能凭借感官的观察，必须仰赖内心的“直观”。

二、无意识的结构

列维-斯特劳斯在《社会结构》一文中指出,社会结构并不仅仅是一个特定社会中社会关系的总和。它不是经验的结果,而是依据经验实在建造起来的模式,是超越经验的观察而达到的比较“深远的实在”。这样找出来的“结构”,是一个完整的整体,它由许多元素组成,其中任何一个元素的变化,都受其他元素变化的限制。因此,一个结构的构成元素具有不变性与固定性。当结构的所有元素都发生变化时,这个结构就变成了另一个新的结构。

列维-斯特劳斯在“结构”这个概念中所强调的是它的“不变性”和“稳定性”,是不因时间的流逝而变化的。它是以社会生活中的某些普遍性作为基础。可是,“结构”是一种“真实的存在”,是隐藏在那些变化因素后面的“稳定性”。

在列维-斯特劳斯看来,社会结构是人类固有精神的一种产物,它是由遗传所决定,而不是由社会或文化所决定。“结构”是不动的,其不动性是由人类理性的稳定性产生出来的;只有复制品或仿本才是可变的。结构主义所关切的重要问题不是变动因素,不是历史演变过程,而是要找到最初的“模式”,这一模式就是“结构”。

人类文化创作活动的思维机制,是在人类的童年时期确定下来的。童年时期的创作经验一经沉淀,就深深地扎根于人类潜意识的底层,形成其顽固和坚实的性质。人类一切文化的成果,都是这种最深层的潜意识历经多种因素的压抑,终于又曲折地挣脱出来所造成的结果。所以,潜意识中的经验构成个人历史中各个不同阶段之文化活动的“原型”和基本模式。

文化的结构是理性在无意识中创造的,但理性本身并不一定马上能认识它。理性在无意识中的这种活动,只能通过它所形成的文化体系、神话、亲属系统、交换结构、语言结构、文物等等,去逼近它。

三、超级理性主义

在他的自传《一个人类学家的成长》中,列维-斯特劳斯曾说马克思主义、地质学和心理分析是他的三位“情妇”。他说:“这三者都指出,我们要了解事物,必须将一种实在化约为另一种实在。各种实在中最显而易见者,绝不是真正的实在。……这三者所面对的同一个问题为理性与感性之间的关系。这三者的目标也都一样,想要达到一种超级理性主义(superrationalism),把感觉与理性整合起来,同时又不使两者失去各自原有的性质特征。”(1973/1989:61)学术研究工作该如何达成这一目标呢?列维-斯特劳斯认为:“不论是地质学或心理分析,研究者最初都发现自己面对着看来完全无法了解的现象;为了掌握、挖掘一个非常复杂的现象,学者必须具备细腻的性格,像敏感、直觉和品味,等等。在那些看似无法理解的一团现象中找出来的秩序,既不是临时性的,也不是偶然性的。地质学家研究的历史,很像心理分析家研究的历史,而和历史学家研究的历史不同。前两者都是要把物质宇宙或心灵宇宙的某些基本特征投射到时间层面上,很像活人画(tableau vivant,由活人化装扮演的静态画面)那样。活人画的比喻可以往前再推一步,那种称为‘字谜’(charades)的游戏是个最浅显的例子,其玩法是把每一种变化,都解释成某些永恒不变的真理在时间过程中的展现。”(1973/1989:60)

在同一篇文章中,列维-斯特劳斯用一些比喻,描述他找到这种“深远之实在”时的兴奋:“奇迹有时候的确出现,譬如:当你忽然发现在一个隐蔽石缝的两边,居然并生出两种不同种属的绿色植物,靠得非常之近,而每一种都选择了最适合自己的土壤;或者是,你同时在岩石上发现两个菊石的遗痕,看到它们微妙不对称的回纹,这些回纹以它们自己的方式表明这两个化石之间,存在着长达几万年的时间距离。在这一刹那,时间和空间突然合而为一,此刻所呈现的生动差异,把一个时代和另一个时代并列在一起,使之永存不朽。”(1973/1989:60)

四、模拟与结构

这样的“结构”是从哪里来的呢？结构主义认为，人类本身就是自然界的一部分，人类的认识和行为，也深受大自然的影响。自然界是可感知的实体，它有自身所依循的客观规律。这些自然规律具有稳定性，长期支配着各种自然现象，自然界的一切都是按照这些客观规律而运行着。这些自然规律又彼此互相关联，使整个自然界连接成统一的整体。自然规律在时间上的稳定性和在空间上的联系性，长期影响着人类的生活，同时也制约着社会生活。

在结构主义者看来，人类的一切活动，从认识到行动，都是“模拟”自然界中种种关系的结果。整个自然界就是一个有连续性而又相互关联的“系统”；在这个系统中，各部分之间存在着一种不变的稳定关系。人类社会本身就是自然界的一部分，当人类社会形成以后，在世代相传的生活世界里，逐渐形成了一套套的风俗习惯，它们配合大自然的固有秩序，和大自然中的其他事物保持一定的关系。人们在长期生活中形成的风俗、习惯、礼仪以及各种生活方式，就是已经规格化的、秩序化的或系统化的关系表现。这种在“人/人”或“人/自然”之间所构成的关系网，就是“结构”。

从结构主义的角度来看，所有的动物都具有区分类别范畴的能力，这些区分出来的类别范畴，基本上是成双成对的。例如：“男的/女的”、“公的/母的”、“好的/坏的”、“可食的/不可食的”、“生的/死的”等，以这些基本范畴为基础，可以形成更复杂的结构，以反映各种范畴间的相互关系。

在个人的语言能力尚未充分发展之前，其形成范畴的方式有许多类似动物之处。这就是列维-斯特劳斯所说的先天的、无意识的或本能的模拟能力。基于这种能力，人们建构出以“二元对立关系”作为基础的许多“模式”，它们成为构成社会文化和社会关系的模型。

在人类的原始阶段，个体所关心的是非常简单的问题，诸如：可食与不

可食之物的区别,安全与危险的区别,同性与异性的区别,支配与服从的区别,我群与他群的区别,等等。这些区别都和个体的生存有直接利害关系。不仅如此,人类为了本身的生存,每一个社会成员还要依照他们相对的社会地位,来区分其所属之族群。最简单的办法则是模拟动物的层次和关系的范畴,来区分不同的社会关系。这就是结构主义最基本的图腾观。

结构主义认为,为了自身的生存与繁荣,人类的理性无意识地按照自然界中的对立关系,来处理人间所遭遇到的各种事物,使其社会生活获得协调。任何一种社会关系和社会文化,都是人类模拟自然关系的产物。这些关系都是以二元对立作为基本形式,来制约人类与自然的所有关系。人类的模拟能力,表现在原始部落的社会习俗和社会关系中。社会越发展,文明越进步,这些关系越复杂,其中很多环节甚至可能背离自然的原则,而产生出失调现象。结构主义的任务,就是要从表面上看起来非常复杂的文化和社会关系中,揭示出其基本结构,使人类与自然重新获得协调。这些基本结构是人类理性无意识活动的自然典范,是人类思考必然会遵循的一种“代数式模型”。吾人在人类社会生活中所看到的经验事实,不过是这些“代数式模型”排列组合的可能结果而已。

再用一个比喻来说,在言谈中,人们虽然一定会运用语言的规律和语法结构,但在一般情况下,他通常不会自觉地意识到这些结构。其他社会活动,莫不如此。旁观者看得到的不是结构,而是结构的迹象和产物。更清楚地说,我们虽然不能看见结构,不过能从观察到的现象中,推究出其结构。

第三节 结构主义的方法

然而,我们如何从观察到的现象推究出这种“较深远之实在”的“结构”呢?这个问题涉及结构主义的方法。结构主义者通常把自己的哲学看做

一种方法论,而不是本体论或认识论。他们所关心的,是整理自己所搜集材料的方法。依据这种方法,可以把自己所观察到的现象,整理成一个连贯的整体,或者一个系统。结构主义方法最显著的特点,是其结构观强调整体性。他们认为,只有经由部分之间的“关系”,才能恰当地解释整体和部分。他们研究联结诸元素的关系,而不研究一个整体内部的诸元素。

结构主义认为,个人要与别人发生联结,首先必须把自己和别人区分开来,然后通过传达信息的“语言符号体系”,和他人互相联系。语言的使用以及人类的交换行为,把人联结成一个整体,使人类与自然区分开来,并且形成自己的文化体系。从结构主义的角度来看,语言是社会结构的基础,语言的结构是社会结构的“原型”,所有的社会生活和文化活动,都是以语言的深层结构作为“原型”建立起自己的结构。

一、二元对立关系

然而,语言的结构到底是什么?语言的结构又如何衍生出各种文化的结构呢?在结构主义看来,人类一切语言的基本结构,都可以简化成“文化”与“自然”的对立。以此关系作为基础,人类的语言衍生出一整套二元对立的观念,用来指称不同事物间之“关系”。换言之,“结构”必须借由“关系”来加以刻画,所有的“关系”最后都可以还原为二元对立关系。从结构主义的角度来看,社会现实中的每个成分或元素,不管是神话中的一个事件、一项行动,还是自然现象的命名和分类,都可以根据它在二元对立关系中的相对位置,赋予一定的社会价值和意义。

所谓“二元对立关系”包含两种不同的含义。在第一种意义里,对立的二元之间,有逻辑学家所说的互斥关系,譬如将一群人分为“已婚”和“未婚”两个范畴,这两个范畴就构成一个“二元对立关系”。

在第二种意义里,对立的二元并不蕴涵逻辑上的互斥。结构主义分析中所发现的大部分二元对立,多属于这一类。譬如在列维-斯特劳斯《神

话学》第一卷(1964/1970)中所提到的“火/水”、“生的/熟的”、“文化/自然”、“太阳/月亮”等等,都是这一类的例子。

列维-斯特劳斯指出,某些人类共有的二元对立概念,例如“男人/女人”,一方面是相似的,另一方面却又相互对立。同样,“右手/左手”既互相对立,又互相依存。在实际的社会生活中,这类自然存在的二元对立,经常被人们用来作为“善/恶”、“允许/禁止”等对立观念的原始象征,而具有文化上的意义。

二、三角形的“基本结构”

为了说明先天的模拟能力如何影响社会结构和社会文化,在《神话学》第一卷中,列维-斯特劳斯借用了语言学的理论,讨论了“食物烹饪三角形”的“基本结构”。他指出,在世界各地的语言里,音素间的对立关系,虽然可以构成复杂的体系,但它不过是另一个较简单体系的演变而已,这个简单体系就是所有语言共有的子音与母音的差异。

(一)音素三角形

布拉格学派的语言学家雅科布松指出:幼儿在能够控制基本母音和子音之后,才能衍生出标准化的发音模式。因此,他在学习语言时,首先必须依照音量的“疏/密”,区辨基本母音和子音系统中每一个音素的差异。然后再依音调的“锐/钝”,区分这两个系统中的音素,譬如系统中有低频率(钝)的成素(p)和高频率(锐)的成素(t)。依音量的“疏/密”和音调的“锐/钝”这两个向度,将母音和子音系统分别作区辨之后,高能量(密)的软顎塞音(k)对应于高能量(密)的母音(a),低能量(疏)的子音(p)、(t),则对应于低能量(疏)的母音(钝母音 u 和锐母音 i)。其间关系可以用两个重叠的三角形来加以表示,这两个三角形分别代表母音和子音系统,而其区分标准是“密/疏”和“锐/钝”两个向度:

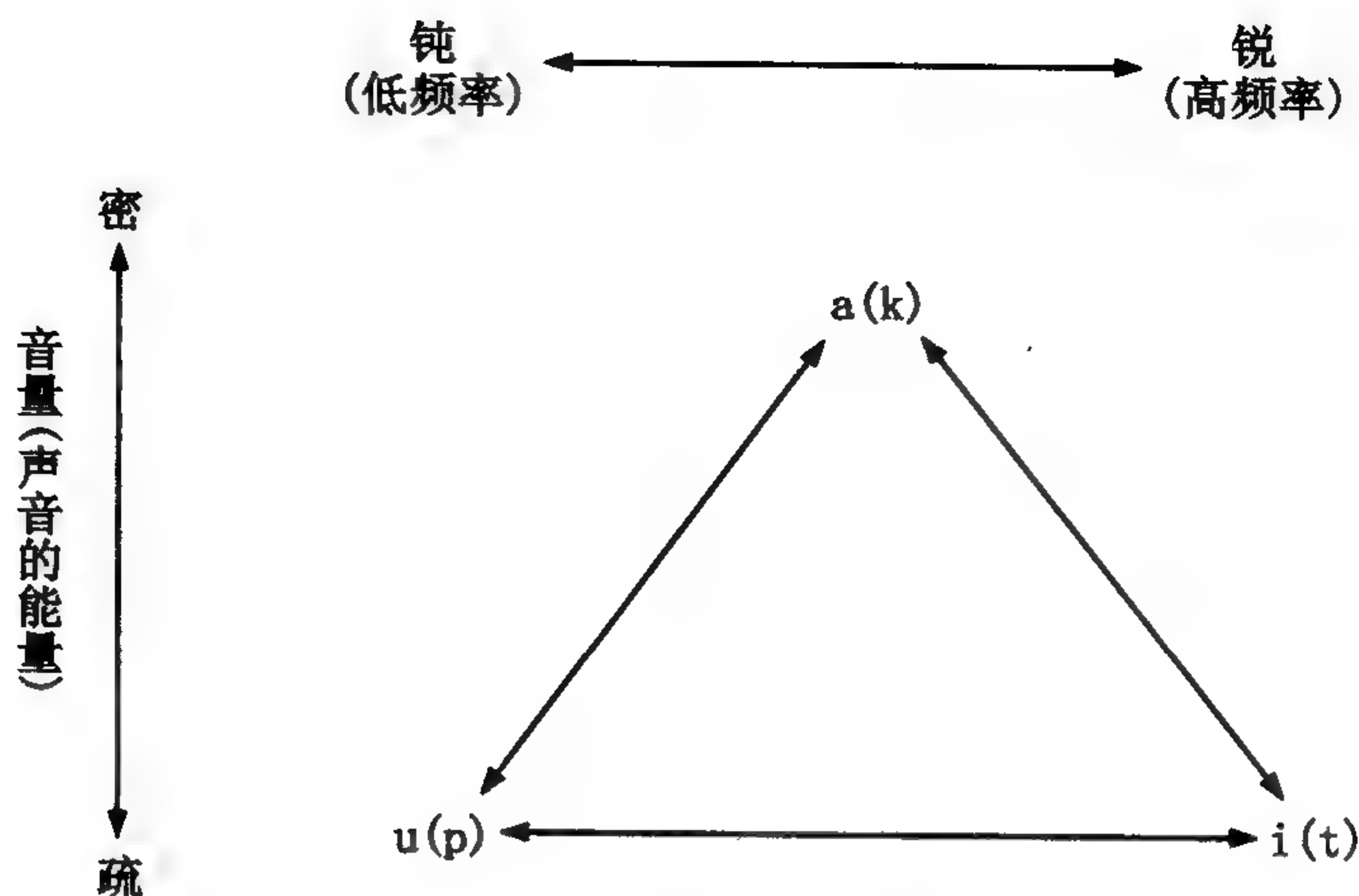


图 11-1 语音的三角形结构

(二)食物烹饪三角形

在上述语音对立的结构模型中,包含着由“密/疏”和“锐/钝”两向度所构成的对立组合。同样,按照列维-斯特劳斯的推衍,人类任何的“文化形象”里,也都包含着由“变形/正常”和“文化/自然”这两个向度所构成的对立组合。以食物的处理为例,每个社会都使用不同的烹饪方式来处理食物,正如每个人类社会都使用语言一样。在列维-斯特劳斯看来,烹饪后的食物,可以看做生的食物经由“文化”手段而加工后的结果;腐烂的食物,则是生的食物经由“自然”手段而变形的结果。下页的食物烹饪三角形基本结构图就是要表现这样的对立关系。

(三)交通号志三角形

列维-斯特劳斯在其《神话学》中,曾经多次提到“食物烹饪三角形”的例子。为了说明列维-斯特劳斯的想法,利奇(E. Leach)(1970/1994:24-28)刻意以不同文化中用来作交通号志灯的“红、黄、绿”三种颜色,来说明“结构”的观念。

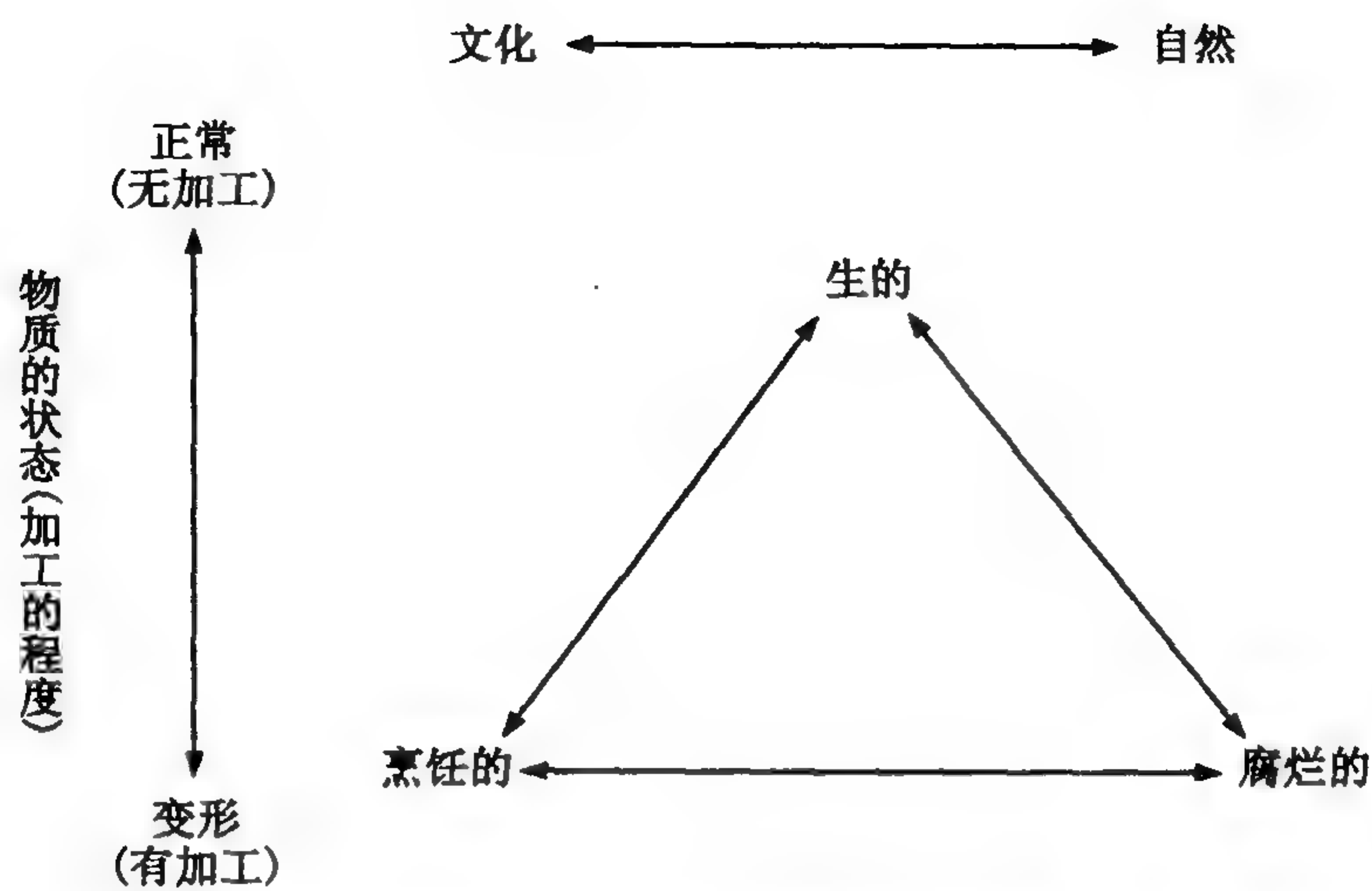


图 11-2 食物烹饪三角形基本结构图

倘若我们把“红/黄/绿”当做独立存在的颜色，它就没有什么意义。它们之所以能发挥交通号志的作用，完全在于这三种颜色之间的对立关系以及它们之间的相互转换。

红、橙、黄、绿、蓝、靛、紫等颜色所构成的色谱，本来是一个连续体。在不同颜色的“波长”之间，并不存在自然的界线。然而，人们在认识光线的时候，必须将之分割成许多片段，分别地感知它们，让人感觉到蓝、绿、黄、红等，似乎是很“不同”的颜色。

日久成习之后，这些颜色对象即使连接成整体，在人们心目中，它们仍然是一个个分裂的元素，人们经常将其整体性误解为各个独立元素的机械结合，整体固有的自然连续性也随之消失。经由学习的结果，我们认为“红/绿”是“对立”的颜色，正如“黑/白”是对立的一样。因此，人们在找寻“正”(+)“负”(-)二元对立关系适当的表征或符号时，很自然地会选择“红/绿”构成二元对立的向度。

因为“黄色”在色谱上介于“红/绿”之间，而其光度则远较“红/绿”两种

颜色为高,当人们想要设立一个信号来表示“准备停止”这个中介意义的时候,他们又选择了“黄色”。最后的文化产品是由三种颜色组成的交通信号,这可以说是人脑认知自然现象(色谱)的一个简化翻版。

上述内容可以用一个图形来加以表示:

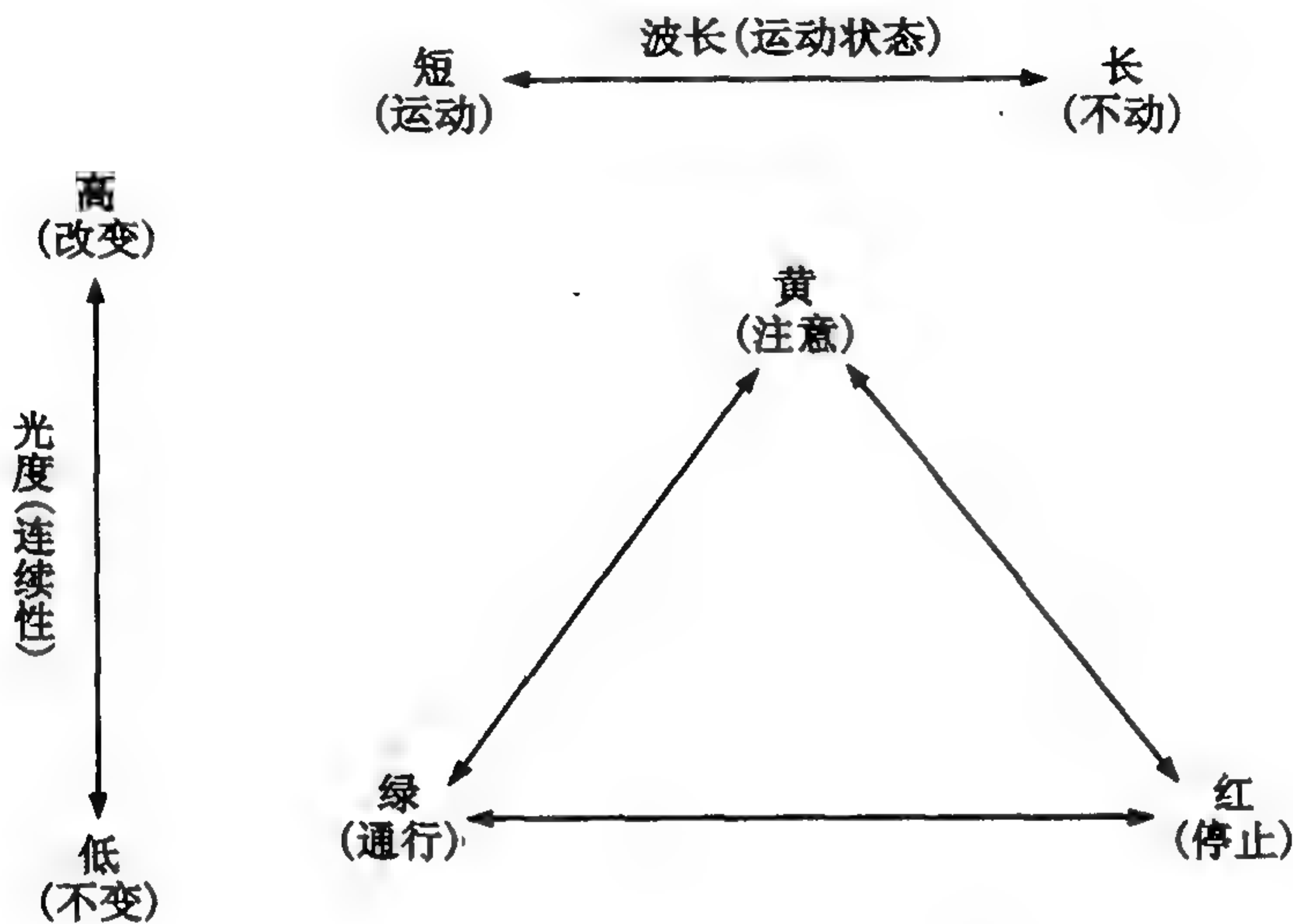


图 11-3 交通号志三角形的结构

(取自利奇,1970/1994:27)

上述图形表示两个重叠的三角形,第一个三角形的三个角分别代表“绿、黄、红”。这三种颜色可以在两条轴上区分开来:(1)“短波/长波”,(2)“低光度/高光度”。第二个三角形的三个角代表有关运动的三项指示:“通行、注意、停止”。这三项信息也可以在两条轴上加以区分:(1)“运动/不动”,(2)“改变/不变”。把这两个三角形重叠在一起,颜色即成为表达不同意义的信号。换句话说,三种颜色之间关系的自然结构,和三项指示之间的意义结构是互相对应的。

三、结构分析的方法

除了上述的结构之外,我们还可以找到其他可能的组合系列如表 11 - 1:

表 11 - 1 交通号志的可能组合

	停止	注意	通行
实际系列	红	黄	绿
其他可能的系列	红	绿	黄
	黄	红	绿
	黄	绿	红
	绿	黄	红
	绿	红	黄

在从事结构分析的时候,一开始就必须考虑所有可能的组合,然后再根据实际的证据逐一加以检验。在《当代图腾制》(1962/1964)一书中,列维 - 斯特劳斯曾说明这样的程序:(1)把我们所要研究的现象,界定为两个或多个真实或假设项目之间的关系。(2)作一个表,列出这些项目间可能的排列组合。(3)以此表来分析一般对象。只有这样做才能得到项目间的种种关系。研究者在开始时所考虑的经验现象,只不过是许多可能组合中的一种。先把这些可能组合的完整体系建构出来,才可能看出其“结构”。

第四节 隐喻和换喻

列维 - 斯特劳斯认为,所有文化现象的形成与演变,尤其是神话,都是由一种普遍性的“结构”变化出来的。我们所观察到的各种社会关系和文

化的变异,都是人类思考能力按照“心理代数方程式”运作的结果。人类的心灵就像一台电脑,在毫无意识的情况下,衍生出种种变异的组合,产生出各种社会文化的结构。

一、心理代数方程式

列维 - 斯特劳斯曾经把人脑“无意识地”处理各种象征符号的方式,比拟为一种矩阵代数模型的演算过程。人脑这种矩阵,至少是由两个以上的向度所构成,每个向度都分别包含许多相互关联的元素。在这个人脑矩阵里,可以像填“字谜”游戏的简单矩阵那样,使相连的字母,从上下左右各个方向,都可以读出它的声音和意义。

	H	e			i				
		d	o	g	m	a			
		u			a	t			
		c			g	o			
		a			e	m	p	t	y
		t							
		e							

图 11 - 4 人脑处理象征符号的模拟矩阵
(取自高宣扬,1990:159)

可是,在人脑中进行的连贯作用,根本不需要经过思考,不像我们在猜字谜时,还要费尽心机,去思索上下左右的关系。

我们还可以用人脑在听交响乐时的反应来说明这种过程。在听交响乐时,人脑同时听到“和声”和“旋律”。在和声中,其声音联结的方式是隐喻的(metaphoric)。更清楚地说,和声里的音符属于同一个声音体系,这个体系所包含的声音必须用交响乐队的不同乐器同时奏出。但在旋律中,乐谱是由左向右读,其声音的联结方式是换喻的(metonymic),旋律里的音符形成一个“意群链”,必须用单独一种乐器连续演奏。列维-斯特劳斯认为,人脑就是以这种形式,来处理包括言语和音乐在内的各种有意义的声音。

二、“语言”与“说话”

人们在使用语言的过程中,究竟如何传递“信息”并表达自己的意思?

针对这个问题,语言学家索绪尔首先提出“语言”(language)与“说话”或“言辞”(parole)的区分。所谓“语言”,是由语词、惯例及其用法所构成的体系,它是“既定”的,不是语言使用者所创造的。当一个人说话的时候,他是在使用“言辞”,他必须从“语言”的整个体系中选出某些语词、语法规则、声调和重音等等,依据特定的秩序加以排列,然后说出话语,传递信息。

法国结构主义者罗兰·巴尔特(Roland Barthes)继承了索绪尔在20世纪初的研究成果,发展出一套关于符号的一般性科学(general science of signs),他称之为符号学(semiology)。人们可以使用这些符号系统,表达或交换彼此思想和行动。这些符号姿势、手势、音乐、语言、食物、衣服和其他许多事物。在他所著的《符号学概论》中,他首先用“隐喻的”(metaphoric)及“换喻的”(metonymic)两种符号的用法来说明“符号”与“信息”的关系。

巴尔特所说的“符号”是比语言更具普遍性的符码或代号,其内容超出了“语言”的范围。他认为,符号学通常是从两个角度来研究符号的变化,即符号本身的变化序列和不同符号间的相互联结的序列;前者他称之为符号变化的“范例系统”,后者则称之为“意群链”。

三、“范例系统”与“意群链”

符号的“隐喻”用法,构成了一种符号变化的“范例系统”(paradigmatic system);而其“换喻”的用法,则构成所谓的“意群链”(syntagmatic chain),它是指符号之间抽象的或形式上的联系,可以表达出完整的信息。

表 11-2 “范例系统”与“意群链”
(取自巴尔特,1967:63)

	A. 范例系统(词类:名词、动词等)	B. 意群链(语句)
衣物 “体系” 〔语言〕 〔符号〕	身上某部位所穿戴各种式样之衣物(例如各种式样的帽子)所构成的集合。一个集合体内某一元素的变化(如狭边小圆帽/软帽/头巾等)相对于全身穿着之不同意义。	不同服饰并列在一起,形成一个类型的衣着。如裙子、短衫、短外套。
食物 “体系” 〔语言〕 〔符号〕	具有类似性或差异性之食物构成的集合体。我们可能基于不同的考虑而从这集合群内选出一样菜。例如主菜的形式:烤的或甜的。饭店里的“菜单”实际上是两者兼顾的。我们如果将菜单从上往下读,各样菜的构成就相当于“范例系统”;如果从左往右读,各样菜的构成相当于“意群链”。	选完菜后真正的上菜顺序,这就是菜式。
家具 “体系” 〔语言〕 〔符号〕	不同“风格”之家具(例如床)所构成的集合。	并列在一个空间内不同类家具,如“床、衣柜、桌子”等。
建筑物 “体系” 〔语言〕 〔符号〕	建筑物某一部分的各种变化形态;如屋顶、阳台、大厅等的各种样式。	整个建筑物各部分的组合形式。

许多结构主义者都曾经提出不同的概念,来说明“范例系统/意群链”的差别。比方说,语言学家雅科布松认为,符号变化的“范例系列”和“隐喻”是以类似的认识为基础,而“意群链”和“换喻”则是以连接性的认识为基础(Jacobson & Halle, 1956)。英国人类学家弗雷泽在其著作《金枝》中研究原始巫术,他认为巫术信仰是建立在两种观念之上,模拟巫术是根据相

似律,而接触巫术则是根据接触律。弗雷泽对“相似律/接触律”的区分,和列维-斯特劳斯对“隐喻/换喻”的区分其实也是完全一样的。

在巴尔特的《符号学》(1967)中,“意群链”可以用来指各种非口语符号的集合体,在口语语言中它是指“语句”(sentence)。为了说明符号变化“范例系统”与“意群链”之间的关系,巴尔特曾经列出了一张表(即表 11-2)。

对列维-斯特劳斯而言,诸如“隐喻的/换喻的”、“范例系统/意群链”、“相似律/接触律”等等的二元关系,和他所说“食物烹饪三角形”的逻辑结构是一致的。更清楚地说,在“食物烹饪三角形基本结构图”中,“文化/自然”这一轴是隐喻的,而“正常/变形”这一轴是换喻的。同样,我们也可以把仪式或神话看成是个别的文化现象,或是“意群链”。

四、神话的深层结构

如果我们把从各种不同文化中取得的一组图腾、仪式或神话集中在一起,互相加以比较,我们就可以看出符号变化的“范例系统”和“隐喻的”模式。我们在某一文化中所观察到的特例,不过是其中的一个例子而已。由此,我们可以再进一步检验民族志资料,看看这些资料是否存有其他变形。如果答案是肯定的,我们就可以确定我们所建构的模型,可以反映出人类头脑中的“深层结构”。

在其《神话学》的四大卷著作中,列维-斯特劳斯从不同地区的原始民族收集了大量的神话,沿着地理分布和逻辑演变两条分析的脉络,逐步展开了他的论证。先就“地理分布”的脉络来说,列维-斯特劳斯以南美亚马孙河流域的印第安神话作为研究的起点。在《神话学》第一卷《生的和熟的》(1964/1970)一书中,他所叙说的第一则神话,来自亚马孙河中心地带的博罗罗(Bororo)族,他称之为“参考性神话”,书中所分析的一百八十七则神话,只不过是这一则神话作为核心,依照不同规则展示出来的神话系统罢了。

我们可以用他分析查科人(Chaco)与图库纳人(Tukuna)有关美洲虎由

来的神话为例,说明结构主义的这种方法:

一个母亲 }
一个妻子 } 变成一只美洲虎,她的

{ 儿子为了猎取巨嘴鸟
{ 丈夫为了驱逐长尾小鹦鹉 } 爬上了一棵树,

吃了落地的 { 死 }
 { 活 } 鸟。女人杀死了男人,

并且把 { 肝拿来给她的孙子们 }
 { 头拿来给她的儿子们 }。

他们认出了它的来源,而用火把母美洲虎烧死。

《神话学》第二卷所分析的一百六十五则神话,来自亚马孙河南北两翼;第三卷的神话来源,扩及整个南美洲大陆的印第安部落。在完成四大卷的《神话学》研究后,列维-斯特劳斯感慨地说:“在南北美洲这块新大陆上,在地理学上相距最遥远的地区,其神话的表现却是最为相似!”

再就“逻辑演变”的脉络来说,《神话学》第一卷所分析的神话结构,大多是以最初级的对立关系呈现出来,例如“生的/熟的”、“新鲜的/腐烂的”、“干燥的/潮湿的”等。诸如此类的因素,都是人类在日常生活中最常见而且最容易感受到的“质”的对立。第二卷所分析的神话结构,不仅仅是有“质”的简单对立,而且包括更为复杂的“形式”的对立,例如“空/实”、“内/外”、“上/下”,等等。以列维-斯特劳斯所关切的“食物烹饪三角形”为例来说,蜂蜜的地位低于烹饪,因为人们不需作任何加工,便可食用蜂蜜。烟草的地位则高于烹饪,因为人们必须借助于“火”这个中介物,将烟草烧掉,才能吸食它。

《神话学》第三卷《餐桌礼仪的起源》,更进一步地处理由一个或多个中介物的介入所造成的对立关系,使原来的简单对立关系进一步复杂化,也使抽象的神话思维变为可能。这四卷的《神话学》展现出人类思维从自然过渡到文化的基本模式。这种过渡是以“天上/地上”两个世界的隔绝作为代价的——从

自然到文化的过渡,使人类的文化生活必须以地上世界作为基地,而与天上世界隔绝开来。可是,他又不甘心完全留在地上,于是他就像爬在树干上的“裸人”那样,不停地向天上世界探索,企图消除“天/地”之间的对立。

五、深层结构与表层结构

列维－斯特劳斯的研究显示,从南美热带到北美,神话显现出两种不同的特色。一方面,它们可以说是同一种神话在相隔遥远之不同地区的呈现;另一方面在不同的地区和不同的语言中,神话的内容又有不同的变化。譬如,对南美热带地区的印第安人而言,从自然到文化的过渡,象征性地表现为从“生”到“熟”的饮食制作过程;对北美的印第安人而言,这一过渡则是象征性地表现在衣饰的制作之中。因此,在“装饰/裸身”之间,与“生的/熟的”之间,存在着类似的对立关系结构。

我们可以把列维－斯特劳斯对人类先天的构造能力、深层结构与表层结构之间的关联,用图 11－5 表示出来:

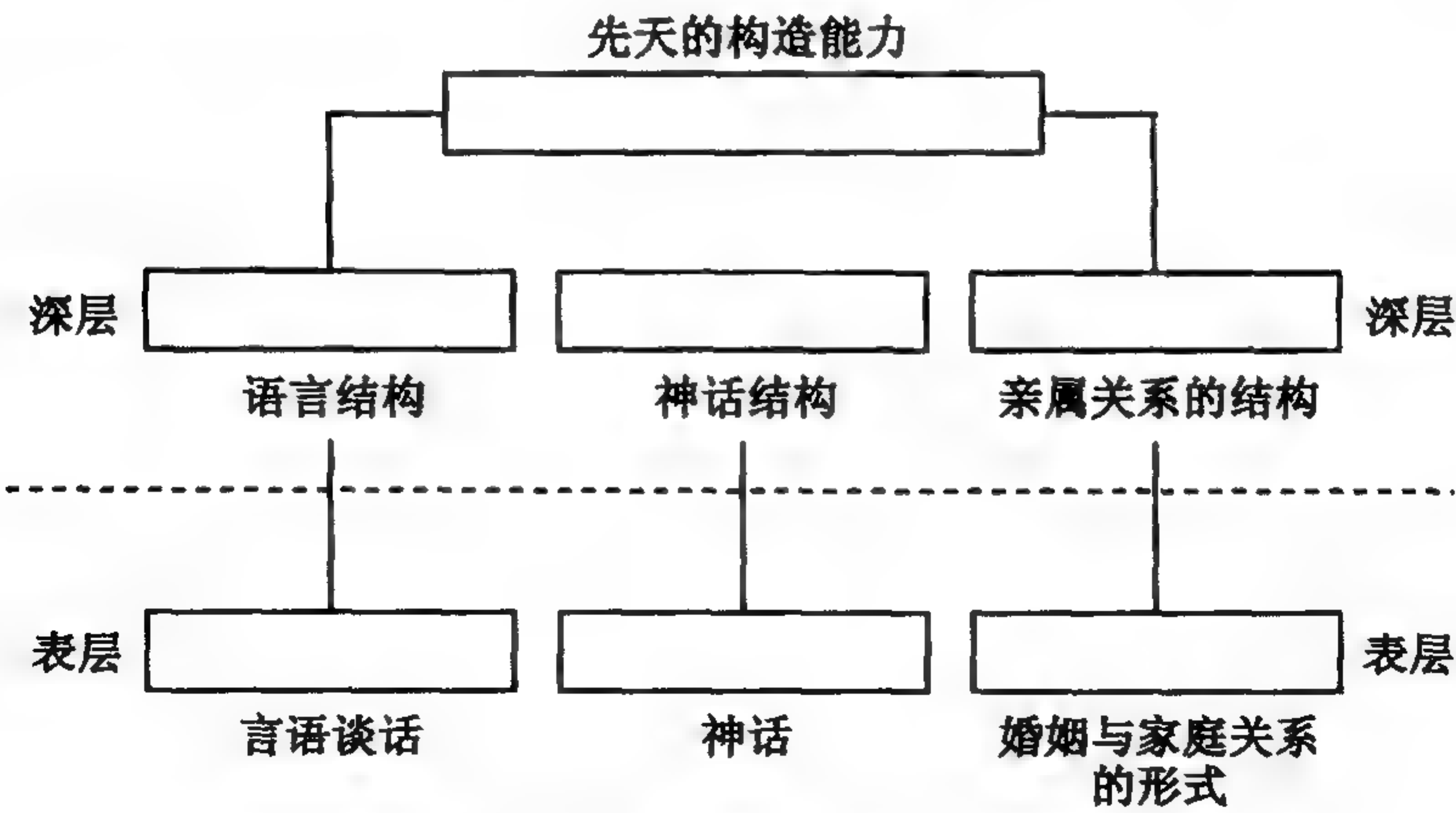


图 11－5 先天构造能力、深层结构与表层结构的关联

(取自高宣扬,1990:130)

这个图形表示,任何一个社会中出现的社会现象,在本质上都是不可分割的。在变化万端的现象底部,都隐含着一种无法立即为人察知的脉络,它们形成了一种稳定的深层结构,后者又发端于人类心理上共有的“先天构造能力”。

人类文化的创作机制是什么?应该如何将其揭示出来?自从古希腊罗马时代以来,经过启蒙运动,直到近代,由苏格拉底、柏拉图和亚里士多德所奠定的西方理性主义原则,一直被当做人类文化创作的根源。

可是,从结构主义的角度来看,在原始文化之后发展起来的所有文明,是人类用和自然同步的运作机制创作出来的。人类思维的创作机制,不是与自然对立的理性原则,也不是历史主义所描述的演化过程,而是自然万物保持均衡之整体性原则的模拟或重演。正如自然机制的稳固和确定,人类文化的内在创作机制,也有其稳定的结构。各个历史阶段的不同文化形态,不过是同一稳定结构在不同的环境下的间断性重演,就像各个地层中的不同化石都表现出同样的结构。由于现代文化已经掺入了大量非自然的或人为的因素,要找寻人类文化的内在结构,应该要到淳朴简单的原始文化中去。只有在这里,才能看到人类从自然到文化过渡所遵循的思维机制。

参考书目

高宣扬:《结构主义》,台北,远流出版公司,1990

Barthes, R. (1967), *Elements of Semiology*, trans. by A. Lavers and C. Smith. New York: Hill & Wang.

Leach E. (1970/1994), *Lévi - Strauss*. London: Fontana/Collins.

黄道琳译:《李维史陀^①》,台北,桂冠图书公司

① 即“列维-斯特劳斯”。——编者注

Lévi - Strauss C. (1949), *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: PUF.

Lévi - Strauss C. (1955/1989), *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.

王志明译:《忧郁的热带》,台北,联经

Lévi - Strauss C. (1962/1964), *Totemism*, Trans. by R. Needham. Boston: Beacon Press.

Lévi - Strauss C. (1962/1989), *La Pensée sauvage*. Paris: Plon.

李幼蒸译:《野性的思维》,台北,联经

Lévi - Strauss C. (1964/1992), *Mythologiques, 1. Le cru et le cuit*. Paris: Plon.

周昌忠译:《神话学》第一卷《生的和熟的》,台北,时报文化

Lévi - Strauss C. (1967/1994), *Mythologiques, 2. Du miel aux cendres*. Paris: Plon.

周昌忠译:《神话学》第二卷《从蜂蜜到烟灰》,台北,时报文化

Lévi - Strauss C. (1968/1998), *Mythologiques, 3. L'origine des manières de table*. Paris: Plon.

周昌忠译:《神话学》第三卷《餐桌礼仪的起源》,台北,时报文化

Lévi - Strauss C. (1971/2000), *Mythologiques, 4. L'homme nu*. Paris: Plon.

周昌忠译:《神话学》第四卷《裸人》,台北,时报文化

Lévi - Strauss C. (1976/1995), *Structural Anthropology*, trans. by M. Layton. New York: Basic Books.

谢维扬、俞宣孟译:《结构人类学》,上海译文出版社

Lévi - Strauss C. (1982/1992), *The Way of the Masks*, trans by S. Modelski. Vancouver: Douglas & McIntyre.

知寒等译:《面具的奥秘》,上海文艺出版社

Lévi - Strauss C. (1983/1985), *The View from Afar*, trans. by J. Neugroschel and P. Hoss. London: Basil Blackwell.

肖聿译:《广阔视野》,台北,桂冠图书公司,1976

第十二章 皮亚杰的结构主义

第一节 皮亚杰的学术生涯

皮亚杰(Jean Piaget, 1896—1980)出生于瑞士法语区,父亲是研究中世纪文学史的专家,母亲聪颖能干,但脾气暴躁,经常给家庭的生活带来困扰。皮亚杰后来自称,他从父亲处学到如何系统、精密地工作;他母亲的神经质性格则使他放弃了儿童的戏耍活动,把自己隔离在一个独立的天地里,进行严肃的探索工作。

皮亚杰是一个早熟的天才。六七岁时,他就对鸟类、古化石、海洋贝壳等发生了浓厚的兴趣。十一岁那年,他仔细观察一只患有特殊白化病的麻雀,写成一篇论文,寄给《纳沙特尔自然史》杂志。纳沙特尔自然史博物馆的馆长保罗·哥德特(Paul Godet)甚感惊讶,特别允许小皮亚杰每周见他两次,并帮他在博物馆里搜集的各种贝壳标本上贴标签。这个工作使皮亚杰开始对各类贝壳进行独立研究。1911年,老馆长去世,皮亚杰已经发表了一系列有关软体动物标本及化石的论文。

在1914年至1919年间,皮亚杰大量阅读哲学和心理学的著作。1919年,他出版《探索》(*Recherche*)一书,一方面思考科学和信仰、和平与战争、传统的基督教,与当时正在兴起的社会主义等重大现实问题,一方面探讨生物进化与知识进展的问题,奠定了他后来研究的大方向。

1921年,皮亚杰获法国国家科学博士学位,并在巴黎一所小学的比奈

(Binet)实验室,担任名医西蒙(Simon)的助手,研究儿童的智力。他因此而发现“比奈测验”的不足,并尝试使用他自己发明的“临床询问法”,研究儿童心理。

从1920年开始,皮亚杰用他所设计的实验方法,研究儿童的言语和思维、判断和推理、世界表象、物理因果观以及道德判断。1925年之后,其二女一男陆续出生,他的三个孩子不仅给他的家庭带来了欢乐,而且也成为他观察和研究对象。他在妻子的协助下,研究儿童逻辑思维的起源与演变,并出版一系列的专著和论文,使他声名大噪。皮亚杰主要是以法语写作,他的著作几乎全部是用法语在巴黎和日内瓦出版。50年代之后,他的著作陆续被译成英语、德语及其他语言,他也成为誉满全球的学者。

第二节 发生认识论

1956年,皮亚杰在日内瓦大学创立了“国际发生认识论研究中心”,聚集了世界各国的心理学家、逻辑学家、数学家、物理家、生物学家和语言学家,从不同学科的角度,对发生认识论进行科际整合研究,进行各种不同的实验分析,试图回答早年皮亚杰所提出的问题:“知识是怎样增长的?”他们的研究成果在他主编的“发生认识论研究”(例如:Piaget, 1971/1998; 1972/1981)系列丛书中出版。

一、交互作用论

众所周知,“知识是怎样增长的?”这是西方传统哲学认识论所探讨的根本问题之一,但是西方哲学只是用思辨的方式来探究这个问题,皮亚杰的主要贡献则是将他的认识论建立在经验科学的基础之上。皮亚杰并不像传统哲学家那样,去探讨诸如“什么是知识”之类的抽象问题。他的发生

认识论主张根据心理学的知识构成形式来研究知识,认为所有的知识都与这种构成形式某一水平的结构有关。对于知识的生成和增长,皮亚杰是个“交互作用论者”(interactionist),他拒绝了康德的先验主观主义,也批判了柏拉图的客观唯心主义,认为知识既不是天生的,也不是客观存在之物,而是认识主体在认识过程中与认识客体交互作用的产品。

更清楚地说,他认为认识既不是起因于一个有自我意识的主体,由主体内部的结构预先决定;也不是起因于一个可以烙印在主体上的客体,由事先存在的客体特性所决定。在他看来,认识是一种连续不断的构建活动,源自主体与客体之间的交互作用。这种作用发生在主体和客体之间,既包含着主体,又包含着客体。

皮亚杰的认识论引进了生物学的重要概念,他认为,智力就是认识主体经由与客体的互动,而获得对外界的适应能力。在生命与思维之间存在着一种连续性(continuity),包括人在内的任何生命有机体,都会经由与外界的互动而适应环境,不论在生物领域或认识领域都一样。

二、基本生物功能:组织与适应

皮亚杰认为,任何生物体都必须不断地“适应”变化的环境,人类的智能也是生物体在其演化过程中所采取的一种“适应”形式。生物有机体适应环境的方式,是用物质材料在宇宙建造,使其环境结构化;智力则是用精神材料进行新的创造,使世界结构化,目的都是在适应环境。由儿童到成人,某些智力结构在不断地形成和变化,但组织(organization)与适应(adaptation)这两个最基本的生物功能,是稳定而很少发生变化的。

所谓“适应”,是业已结构化的有机体不断地与其周围环境协调,将其环境因素整合进有机体之中,转化成为自身的一部分,达到有机体与环境之间的平衡,而有利于有机体的自我保存。

有机体适应环境的方法有两种:第一种是生物体自己本身不变,把环

境因素整合到生物机体的结构之中,叫做“同化”(assimilation);第二种是生物机体以改变自己来应付环境,随着环境的变化,有机体自身也发生了变化,叫做“顺化”(accommodation)。

智力活动亦复如是。一方面,智力活动不断地将外部现实结构化,并将其归并到认识主体的智力结构或图式(scheme)中去,这是主体对环境的一种同化。另一方面,智力又会不断地改变和更换这些结构与图式,以使它们适应新环境,这是一种顺化。只有在同化与顺化达到平衡,智力图式的结构变成一个稳固的系统时,这个适应过程才告完成。

皮亚杰既不同意主观唯心主义的观点,认为知识(智力)是得自先天的,也不同意机械唯物主义的看法,认为知识是人脑对现实事物的反映。他认为知识是认识主体和客体相互作用的一种结果。更清楚地说,认识是主体与客体交互作用的一种过程,知识或智慧则是这种过程的一种结果。

三、图式的概念

在皮亚杰的认识论和心理学中,图式是一个非常重要的概念。所谓“图式”,就是以不同方式重复和运用同一种活动,其中共同保持之物。举例来说,一个小孩堆积木的行为,和另一个儿童搜集物件并加以分类的行为,都可以称为“聚集的图式”。我们可以找到许多像这样的图式。例如儿童为了达到某一目的,将木片根据大小加以排列,或者建立一个数字序列,我们可以从中找到“秩序的图式”。有些行为图式并不具有普遍性,也尚未达到抽象的运思水平。例如:调整一个悬挂物体使之平衡的图式,拉一个玩具车的图式,等等。

图式本身是一种活动的结构,能够协调具有相同性质的各种行动,并统率其中共同特征。由于一个活动包含了许多行为,在大多数情况下,图式都不是单独发生作用,而是与其他图式形成一个系统,作为系统中的成分而发生作用。人的智力行动,就是协调各个智力图式,将其串联到一个

具有整体性的系统之中。

如前所述,一切智力活动都包括“同化”与“顺化”两种过程。用图式的概念来说,“同化”就是把一个新的情景或对象,整合到一个已有的图式或图式系统之中。有些同化活动虽然只是简单的重复行为,但它能稳固和维持已有的图式,这种现象称为“重构性同化”;有些同化活动必须在特定的环境中区分行为的意义,并把它们同化到相应的图式中去,这叫做“认识性的同化”;还有些同化活动是把行动的图式扩充到未曾经验过的领域,这叫做“普遍性的同化”。由此可见,同化的活动与图式的概念密切相关。

同样,顺化的活动与图式的概念也有密切的关联。顺化就是使已有的图式更加精微地分化,以便适应外在环境的变化,并创立新的图式。换言之,图式和概念(concept)有同样的功能,但图式并不像概念那样,有其具体的内涵。图式可以说是一种抽象的概念。它们有其外延和应用的对象。从这一点来说,要理解一个图式,一定要先理解这个图式可以在哪些情景与条件中运用。

图式之间是有等级划分的,大的图式可以容纳小的图式,它们构成了一个协调的系统,彼此之间也有同化和顺化的问题。从智力发展的观点来看,图式也有其发展历程。在“感知/运动”的阶段,就存有智力的初级图式;接着,“感知/运动”的图式经过改造,而融入到具体运思阶段的图式之中;之后再发展出象征的图式、直觉的图式以及形式运算的图式,等等。

皮亚杰的图式说与康德的图式说有若干共同之处。康德认为,在认识事物之前,人类就有两种先天的认识能力,即空间与时间的图式。认识就是运用这两种先天图式,将认识对象加以分类、整理,以理解事物的本质。他们两人所说的图式都具有普遍性和稳固性,可是皮亚杰却认为图式是在人的智力活动中逐渐形成的,而不是先验的。这些图式尽管有其稳定性,但它们仍然随着人与环境的互动而发生变化。不仅如此,除了时间与空间图式之外,皮亚杰所说的图式还有许多种,其结构也较为复杂。整体而言,皮亚杰对图式系统的研究是较为深入的。

四、儿童智力发展的阶段

在皮亚杰的理论中,从生物学到心理学的角度来看,个体都有一种连续的发展过程,没有无起源的结构,也没有无结构的起源。研究智力的发展,必须从生物的发生开始,沿着发展的一系列变化,而达到一种“终极的平衡”。根据儿童智力发展的主要特征,我们可以将儿童智力的发展分为以下四个阶段:

(一)“感觉/运动”阶段(sensori - motor stage)

在婴儿出生之初,他还没有能力区分自己的身体和外在的客观环境。他必须以自我为中心,通过吸吮、注视、把握等遗传性的反射活动,一方面使自己成为结构化的主体,一方面将自身从外在环境中分化出来。在这个阶段,他的认识图式是一种没有思想、没有表象的工具,然而,它却像一般的概念一样,有其外延(extension)和内涵(comprehension)。所谓“外延”,是图式所适用的情境,譬如抓握的图式可运用于奶瓶、床单、玩具,等等。所谓“内涵”,是该图式可运用之情境的共同特性,譬如在上一例子中,“可抓握的”就是可运用“抓握图式”之对象的共同性质。

(二)前运思阶段(pre - operational stage)

从两岁到七八岁,儿童会经由延迟的模仿、象征性游戏、绘画、心理表象和语言等几种方式,进行以模仿(imitation)为主的活动。他们不仅会学到每一个客体都有一个对应的心理图像,而且能够利用符号(sign)或象征(symbol)代表心理图像,唤起不在眼前之客体。

表象与象征并不是“概念”(concept)。儿童这个时期的思维是表象的,而且和个人特殊的经验有关,皮亚杰因此称之为“前概念”(preconcept)的思维。譬如,这个年龄的儿童说“狗”时,他总是想到自己所熟悉的一只狗,而不是代表“狗”这个类别的概念。

(三)具体运思阶段(concrete operational stage)

从七八岁到十一二岁,儿童会逐步发展出守恒(conservation)观念的整体图式,包括物理的守恒、空间的守恒和数的守恒。所谓“守恒”的意思是说,智力运思的对象由状态 A 转化到状态 B 的过程中,至少有一个性质是不变的。以物质(substance)的守恒为例,譬如将一块圆面团揉成香肠状,儿童知道在其形式变化的过程中,其材料与质量是恒定不变的。以守恒的图式为基础,儿童才能发展出可逆性(reversibility)的运思能力。

除此之外,儿童还会发展出分类、列序和数量的具体运思能力,能够根据事物的共性将它们分类,也能够依照物体的次序将他们排列,同时能够将数的计量和空间排列联结在一起。在这个阶段,智力仍然局限在对具体现实所进行的运思之上,还不能摆脱现实情境的束缚,也不能在语义和逻辑的层次上进行组合、运算。

(四)形式运思阶段(formal operational stage)

从十一二岁到十四五岁,少年的思维能力会逐渐超越具体事物的束缚,并开始用“假设和演绎”的方式,进行形式性的抽象推理,从前提演绎出结论来。这时候,他能够根据命题逻辑的要求,将假设形式化,并对它们进行系统化的组合,他的知识也因此而有无限发展的可能性。

当然,此处说“形式运思阶段”的儿童“能够”发展出逻辑思维,并非意指每一个儿童到了这个阶段,都会发展出逻辑思维。我们说过,皮亚杰是一个互动论者,他反对经验论的观点,认为认识是源自一个有自我意识的主体;也反对理念论的观点,认为认识是出自一个既已成形又会烙印在主体上的客体。相反,他认为认识源自主体和客体之间的相互作用。倘若一个特定的文化环境没有给儿童提供足够的文化刺激,儿童没有接受逻辑训练的机会,即使到了“形式运思阶段”,他也不会发展出逻辑思考的习惯,他的知识成长也可能因此而受到限制。

以上每个阶段的特征都可以用一个融会的整体结构(structure of ensemble)来加以表示。在某一特定阶段形成的智力结构,可以融入下一个阶段的智力结构之中。比如说,在“感知/运动”阶段形成的智力结构,可以整合到具体运思阶段的智力结构中去;后者又可以依次整合到形式运思阶段的结构之中。

每个阶段都包括一个准备期和一个完成期,这些结构经过一系列的分化,其最终平衡形式在于构成某个阶段的总体结构。所有的阶段都是在朝向平衡迈进。在某一点上形成平衡时,智力结构就已经整合到一个正在形成的系统中去,这个新系统会发展出更加稳固的平衡。然而,稳固和平衡并不是绝对静止不变的。平衡的特征在于它包含了可逆性(reversibility),每个平衡状态的完成,都是在为迈向下一个平衡状态作准备。因此,一种平衡的智力结构虽然可以对抗外界的干扰,但它同时也是一个开放的结构。

第三节 结构主义

从以上的论述中,我们可以看出,在皮亚杰的“发生认识论”之中,“结构”占有十分重要的地位。然而,“结构”是什么呢?它具有什么样的特征?

1968年皮亚杰出版《结构主义》(1968/1984)一书,受到学术界的高度重视。此书可以说是“发生认识论”的一个组成部分。书中指出,结构主义于20世纪初出现并开始流行,到60年代终于形成一种哲学思潮,并且发生广泛影响。此后,在社会学、数学、经济学、生物学、物理、逻辑等各学科的领域内,都有人在谈结构主义。

皮亚杰认为,结构主义兴起的原因,一方面是基于学者们的批判意图,一方面是自其理想性。不同学科各有其批判意图,例如,数学界中,有些人主张结构主义,是因为他们反对把不同来源的各个数学部门分割开来,

希望利用数学的同形结构重新找出其统一性;语言学的结构主义主张放弃对孤立现象的历时性研究,而要用共时性的理论,去找出语言的整体系统;在心理学里,结构主义主要是反对行为主义和“原子论”的倾向。

一、结构的特性

至于结构主义的理想性,则是希望使知识具有内在可理解性。这种理想是建立在一个公设之上,即一个结构是本身自足的;理解一个结构,不需要借助于与其本性无关的任何因素。事实上,人们在各不同学科所获得的成就,都可以用一种结构的方式呈现出来,这些结构都有几种普遍而且必然的特性。在综合比较各领域内有关结构的论述后,皮亚杰指出,结构是由种种转换规律组成的体系,它包括三项特性:整体性(wholeness)、转换性(transformation)和自身调整性(self-regulation)。

(一)整体性

一个结构是由若干成分所组成的,这些成分遵从于某些规律,这些规律说明了该一体系的特点。任何一项结构作用,必然只能在一个转换体系里进行。这个体系使结构获得了整体性,其中各个性质不同之成分,也不能还原为各成分之间的简单相加,例如,数学中的整数,必须在数的系列中才能表现出其性质。这个数系列具有群、体、环等结构性质,这些性质和每个数的性质不相同。同样,一个整体也不是各个成分的简单相加。例如,格式塔学派认为,从整体可以了解成分,在各种基本的知觉历程里,都可以看到整体。但是,如果把整体看做这些成分发生接触后的产物,就有忽略其组成规律的危险。整体必然有其形成过程,如果忽略其发生过程的规律,而只谈整体或形式,就可能像柏拉图那样,回到谈本质或谈种种先验形式的超验论立场。

(二)转换性

事实上,一切已知的结构,从数学中最初级的“群”结构,到规定亲属关系的结构等等,都包含了一些转换体系。这些转换,可以是非时间性的,譬如 $1 + 1$,立即就“变成”2;又如 3 并不需要有时间上的间隔,就“紧跟”在 2 的后面。它也可以是有时间性的,像结婚仪式的进行,就要用一些时间。如果这些结构不具有转换性,它们跟那些静止的形式就没什么两样,也会失去其解释事物的作用。

(三)自身调节性

结构的第三个基本特性是能够自己调整。这种自身调整性带来了结构的守恒性和某种封闭性。一个结构内的各种转换,必然会遵循该结构之规律,并产生属于这个结构的成分,而不会越出结构的边界之外。例如,在做加法或减法时,任意的两个整数相加或相减,人们总是得到整数,而且这些数目的转换,必须符合“加法群”的规律。基于此一意义,结构自身有其封闭性;但这种封闭性并非意味着这个结构不能以子结构的名义加入一个更大的结构之中。这种结构总边界的变化基本上只是一种丰富现象而已。它仅只有联盟现象,并没有归并现象,也不会取消原先的边界。子结构的规律仍然保存着,并没有发生变化。

结构的自我调整通常必须经由有规则的运算而发生作用,这些规则就是结构的整体性规律。以控制论系统的调整来看,其运作就是一种“完善的”调节作用。换句话说,由于结构具有内在的控制手段,它并不一定要等到知道行动的结果,才去纠正错误,而能作预先矫正。

结构的调节作用,是建立在一套包括预警作用和回馈作用(feedbacks)的机制之上,其应用范围包括了全部生命界的恒定作用(homeostasis)。生理学上的调节作用,例如基因团或“遗传库”等的调节作用,通常是建立在更简单的节奏机制之上。在生物和人类的各个发展阶段,都可以找到这类

节奏机制。然而,节奏通常又是以建立对称性和重复性作为手段,来保证其自身的调节作用。结果,节奏、运算和调节作用,便成为结构调整自身或守恒作用的三个主要程序。

二、两种结构主义的对比

皮亚杰在其学术生涯的晚期,才撰写《结构主义》(1966)一书。然而,他的结构主义观点和他的心理学研究是一直彼此交互影响的。他说他的心理学是智慧心理学(psychology of intelligence),目的是要了解科学认识论的心理学基础,了解人如何掌握逻辑关系和数学关系;事实上,他的心理学研究也一直受到其认识论假设的指引。

(一)共时性与历时性

从本章和前一章的论述中,我们可以看出皮亚杰和列维-斯特劳斯两人的结构观有相当明显的不同。对列维-斯特劳斯而言,结构是一个完整的整体,它虽然由许多元素组成,但这些元素是紧密地相互制约,其中任何一个都无法独自发生变化。列维-斯特劳斯强调的是结构诸元素间关系的不变性和固定性。在一个结构中,任何一个元素的变化都受到其他元素的限制。在这种情况下,任何一个元素都无法独立地发生变化;当一个结构的所有元素都发生变化时,这个结构也就变成了另一个新的结构。所以,要么是整个结构同时变成另一个新的结构,要么是整个结构的诸元素都保持不变。换言之,列维-斯特劳斯所谈的“结构”是共时性的(synchronic),它是由超经验的元素组成的,它们预先在结构中排列好了应有的顺序和位置。一个结构系列就像模子那样,一旦形成,就不会再演变。

这种观点和皮亚杰的结构观可说是大异其趣。对皮亚杰而言,结构主义既不是一种哲学,也不是一种理论,而是一种方法论。“结构”并不是固定不变的,不论研究任何东西,认识的进步总是由简单到复杂、益形增多的

事实,迫使人不得不去找寻它们之间彼此的依存关系和整体系统。换言之,皮亚杰所谈的“结构”是历时性的(diachronic),结构本身无法从事实中观察得到,必须从抽象的形式中再抽象出来,因此,结构主义者应当具有开放的精神,不应当拘泥于某种僵化的模型。

(二)潜意识与意识

列维-斯特劳斯认为,结构是理性在潜意识中所创造的,他观察到原始人和文明社会中的人,均具有“基本上相同的风俗和习惯”,接着才试图去发现“构成每种风俗或每种习惯的潜意识结构”;因此,他强调研究者要找出文化的结构,必须靠天赋理性与直觉,他并不重视被研究者的主体性。

对列维-斯特劳斯而言,结构是永恒的,它是人脑中先天结构形式的反映。人类的关系,也是人脑中先天存在之“模式”的产物,这些结构就像永恒不变的“模型”一样,成为人们在现实生活中各种关系的“样板”。既然社会是人脑中结构“模式”的外化,而“模式”又是永恒不变的,所以社会也就不存在“历史”。换句话说,社会无所谓发展,无所谓变化。人们所看到的各种社会变化,都不过是人脑中同一模式的不同变形罢了。

皮亚杰完全反对这种观点。他认为,结构是个体与环境互动后,经由“反思和抽象”所提供的材料逐渐形成的。结构是人们有意识地建构出来的,它既不是预先存在客体里面,也不是突然涌现出来的。皮亚杰所说的“智慧”(intelligence),并不是一般心理学者所说的“心智”(mind),而是个别主体进行种种认知运算的普通形式。针对这一点,皮亚杰在其发生认识论中提出了“阶段”的观念。在不同的阶段之间,智慧的功能并不是“量”的差异,而是“质”的不同。所谓“智慧发展的阶段”,是运算系统复杂性不同的阶段,它们各自包含了一些不同水平的整体性结构。由一个阶段到另一个阶段的演变,既要个体成熟的因素,又需要来自环境的刺激。先前已有的结构,是后来新结构的出发点。在某一特定的阶段,智慧包含了一些整体性的结构,较低水平的结构会以子结构的地位,整合到较高层次的结构之中。

(三) 固定结构与辩证发展

皮亚杰的心理学研究,便是希望阐明“交互论”的这种基本立场。因此,他特别强调“辩证”对结构发展的重要性。他说:“一个结构一旦形成,人们就会否定结构所表现的本质。例如对于有交换律的古典代数,从汉密尔顿(Hamilton)开始,就有人创造出一种无交换率的代数学;欧氏几何学又和非欧氏几何学针锋相对。在数理逻辑的领域里,这几乎已经成为一种常规:有了一个已知的结构,人们就企图用否定的方式,建造出另一个互补的体系,然后再把它们汇集成一个复杂的整体结构。”换言之,结构含有动态转换的性质,并非永恒不变。经由辩证的发展,会使体系更趋于复杂,层次更高,统摄性更大。

列维-斯特劳斯指出,原始社会的成员生活在最自然、最原始的“无历史社会”之中,所以,他们的思维最接近人类先天结构的模式。就这个意义而言,原始人的思维方式反而比现代人的思维更“深刻”、更“真实”。皮亚杰却不作如是观,他认为:“如果人类的精神自身永远相同,我们为什么要把精神看成是一种开放的、连续不断的自动构造过程,其结果更受人尊重?”他指出,列维-斯特劳斯在谈到“推论思维的初始形式”时,说“初始”其实就是意味着还有“后续”。这么说来,我们怎么能说原始人的思维活动比现代人的思维更深刻、更真实?在皮亚杰看来,这是一种倒错。他并不认为人类的思维有永恒不变的“模式”或“结构”;在他看来,人的精神或智慧是演进的,原始人的思维活动不会比文明人更“深刻”、更“真实”。

在结构与主体的关系方面,皮亚杰反对“有结构就没有主体”的论点。他将主体区分为“认识论的主体”和“个别的主体”,就前者而言,同一时代认识水平所公认的科学真理,它是同一时代所有主体共同认知的核心,并不会因为个别主体的认识而成立或不成立。因为个别主体在开始认识世界的时候,总是会有自我中心的现象,个别主体在其认识层次上要掌握结构,必须经过不断地去除中心的作用;只有逐步地去除自我中心的认知,了

解相反的事实,其认知在同化和顺化的过程中,才能进行协调,才能获得较具普遍性的结构。这样一个过程,是永远处于不断地构造和再构造之中的历程。

参考书目

杜声锋:《皮亚杰及其思想》,台北,远流出版公司,1988

倪连生:《关于皮亚杰的结构主义》,见《结构的时代》,158 ~ 179 页,台北,谷风出版社,1988

Piaget, J. (1971/1989), *Biology and Knowledge: An Essay on the Relations between Organic Regulations and Cognitive Processes*. Chicago: The University of Chicago Press.

尚建新、杜丽燕、李浙生译:《生物学与认识》,北京,三联书店

Piaget, J. (1972/1981), *The Principles of Genetic Epistemology*, trans. by W. Ways. London: Routledge & Kegan Paul.

王宪钊等译:《发生认识论原理》,北京,商务印书馆

Piaget, J. (1968/1984), *Le Structuralisme*. Paris: Presses Universitaires de France.

倪连生、王琳译:《结构主义》,北京,商务印书馆

第十三章 福柯的后结构主义

第一节 福柯的学术生涯

米歇尔·福柯(Michel Foucault, 1926—1984)出生于法国的一个中产阶级家庭,父亲是一位医生。第二次世界大战结束时,福柯是巴黎第四公立中学的住宿生,后来通过入学考试,进入法兰西学院。大学时代,他的老师是翻译并解释黑格尔之《精神现象学》的依波利特(Jean Hyppolite)、科学史家康居朗(Georges Canguilhem),以及马克思主义结构主义者阿尔都塞(Louis Althusser)。他在23岁时获得哲学文凭,变成一个师范人。同一年,他加入共产党,后来又在1951年退出。毕业后,受过心理学教育的福柯,因为对哲学不满,转向精神病理学(psychopathology),并在这个领域内出版了他的第一本书《精神疾病和心理学》(1962/1976)。其后数年,他都在乌普萨拉大学(Uppsala University)法文系教书,然后被任命为华沙(Warsaw)和汉堡(Hamburg)法国协会的主任。在德国期间,他完成了对疯癫历史的长篇研究,并以此获得博士学位。

1960年,他出任克莱蒙-费朗(Clermont-Ferrand)大学哲学系的主任。1966年,他出版了《词与物》(1966/1970)一书,这是结构主义全盛时期问世的一本经典著作。20世纪70年代,他接替依波利特的位置,担任法兰西学院思想系统史讲座。

福柯是一个融合了哲学和历史的思想家。在融合中,他发展出对现代文明的批判。在他生平的最后几年中,福柯说,他批判现代性哲学和历史

有两个目标：一是探讨西方理性(rationality)兴起的“历史条件”；另一是从事“此时此刻之分析”，检查作为现代文化之精神基础的理性，探讨今天我们的世界是如何立足的。

当法国的科学史家专注于研究如何建构科学对象的问题时，我问我自己的问题是：人类如何把自己当做可能的知识对象？主体通过什么样的理性和历史条件，以及在什么样的代价上，才能说出关于他们自己的真理？

对笛卡儿来说，人类主体把自己当做认识的对象，是所有稳固知识的开端。但是，对福柯以及其他结构主义者来说，这只是把问题提出来而已。结构主义者的共同主张是：诸如发现(founding)、奠定(grounding)之类的主体观念都应该舍弃掉，因为它们意味着意识的原初性，而忽略了隐藏在其背后的结构，或潜意识的思想决定因素(determinations of thought)。

“人类主体如何把自己当做知识对象？”他认为要探讨这个问题，必须要在“制度的游戏、阶级关系、专业冲突、知识的模态……和理性主体的整个历史中”，作整体的考量，将这个复合体及其交错复杂的元素，重新拼凑回来。这确实是个高难度的任务。然而，福柯在不同的题材中，以一本又一本的作品努力追索这个问题的答案。

从20世纪60年代之后，他和人类学家列维-斯特劳斯、文学批评家罗兰·巴尔特，以及精神分析家拉康(Jacques Lacan)一起，被推许为结构主义的四巨头。对于这一观点，福柯却嗤之以鼻。他宣称自己既不是弗洛伊德主义者，也不是马克思主义者，更不是结构主义者，他“从未使用过任何结构分析的方法、概念或关键字”。从他的思想脉络来看，或许将他归类为“后结构主义”(post-structuralism)较为恰当。无论如何，福柯确实是萨特之后法国哲学的核心人物。

1984年6月，福柯在巴黎死于大脑肿瘤。

第二节 疯癫与文明

福柯的第一本成名作《疯癫与文明》(1971/1992),出版于1961年,三年后被译成英文。在该书中,福柯将中世纪以来,西方历史上的“疯癫论述”区分为四个阶段:在中世纪时代,疯癫被视为神圣的,疯人甚至被看做掌握某种魔力的人物。到了文艺复兴时期,它变成一种带有讽喻风格之高度理性的特殊形式,譬如伊拉斯谟斯(Erasmus)在其《愚人礼赞》中所描述的愚人的智慧,或是塞万提斯(Cervantes)所描绘的堂吉珂德,都带有一种崇高的傻劲。

一、愚人船

跨入现代之前,西方世界对疯癫的概念逐渐移向不健全的方向。其代表著作是描述一种想象场所的《愚人船》(*The Ship of Fools*)。前现代的西方希望通过愚人船的象征符号,把疯人遣送到远地。他们把这些船视为“朝圣之船”,它象征性的载送疯人乘客,航向找寻其理性的旅程。在这些象征性的作为中,不健全性只被放逐,但并未从社会中根除。社会指派给疯癫一个功能性的角色。文艺复兴的西方人认为,在理性和非理性之间,存有一片灰色地带,疯癫也分享了某种真理。

17世纪中叶之际,在世界、人和死亡的限制方面,疯癫突然失掉了它的末世论形相(eschatological figure)。想象的愚人船转换成忧郁的医院。自从十字军结束以来,麻风病的消失使得许多麻风病患收容所成为废墟。现在,欧洲人将长久以来废置的麻风病院改造成疯人院,道德上的麻风病人(即疯人)变成了它们的收容者。

二、大禁闭

在 17 世纪和 18 世纪,即福柯所谓的“经典时代”(the classical age),欧洲人将疯癫截然分明地从健全的社会中隔离开来。他们被禁闭在特别的场所,而且和其他的行为反常者(诸如贫民、游民和罪犯)一样受到类似的处置。依照福柯的解释,清教徒的工作伦理强调资产阶级的严肃性,使疯癫成为另一类别的人。在文艺复兴时代,疯癫还不是一种疾病。到了经典时代,理性主义者把无理性放置在一个充满伦理色彩的“病理学的”诅咒下,使它变成一无是处的疾病。

经典时代的精神病院没有治疗的目标,其主要关切的是“隔离”或“矫正”。但在病院之外,却存有很多“物理治疗”,他们把疯癫看做一种“体质的腐败”,并用各种方法来加以矫治,若不是从内部去寻觅腐败的体质(substances),就是从其外部去融解腐败的实体。譬如,当时有些医生相信,在疯癫中“黑色郁气阻塞了动物性元气必须经过的细小血管”,橄榄油具有促进“头上长出小脓包”的优点。在脓包上涂油,防止它们变干,则“滞留在大脑中的黑色郁气”可以连续排放。灼烧身体的任何部位,也能产生同样的效果。人们甚至认为像疥疮、湿疹、天花等皮肤病,能够阻遏疯癫的发作;因为这些皮肤病可以让腐败的体质从内脏和大脑扩散到身体表面,向外排放。到 18 世纪末,人们已经习惯于为最顽固的狂躁病人注射疥疮液。

在经典时代,并非所有治疗方式都是如此粗鲁而愚蠢。除了“物理治疗”之外,福柯还收集了丰富的资料,显示还有所谓的“道德处方”。总而言之,在经典时代的西方社会,疯癫成了一种疾病,而不再被人看成是一种有意义的无理性(meaningful unreason)。

三、精神病学的时代

从 18 世纪末到几乎整个 19 世纪,约克收容所(York Retreat)的涂克

(Quaker William Tuke)医生和巴黎的皮内尔(Phillippe Pinel)所倡导的人道主义改革,将疯癫从罪犯和穷人群体中区分开来。因为工业的发展需要人力和劳动力,所以穷人不再受到限制。至于疯子,则被定义为精神发展受到阻碍的病人。在恐怖政治期间,皮内尔在毕沙陀(Bicetre)疯人院中打破病人的锁链,象征社会解放了他们的物理限制,并且把他们放置在人道的体制内。可是,福柯认为,这个举动只是疯人院制度想要更严密地掌握他们的心灵,把他们放置在精神病论述(psychiatric discourse)的权威之下,接受深层的心理“试验”。在这个试验中,道德折磨变成理性法则对于疯癫的宰制。福柯论证因为“经典禁闭”的目标并不在于改变他们的意识。在皮内尔等人的精神治疗之前,在疯人院的世界中,疯人其实比现代治疗术所容许的范围,享受了更多的自由。他们的身体虽然被锁链绑着,但他们的心灵能自由飞翔。后来,“理性”的暴政把这样的翅膀给剪除掉了。

皮内尔和涂克倡议的人道主义精神治疗和“巨大的道德监禁”没有两样。疯人院反映了整个专制主义的结构,它建构了一个“微观宇宙”(micro-cosm),象征着布尔乔亚社会的庞大结构和它的价值集中在父性权威主题上的“家族—子女”关系,集中在正义主题上的“越轨—惩罚”关系,也集中在社会和道德秩序主题上的“疯癫—失序”关系。医生从这里撷取了他的治疗权力。

四、心理分析与精神病

在我们的时代,终于浮现出“理性/非理性”关系的第四条途径。弗洛伊德看出了心智健全和疯癫的两极性,用精神官能症的概念将它们联结起来,并模糊了它们之间的界限。然而,弗洛伊德仍然保留了一个重大的威权主义的特征,他把心灵上的骚动托付给灵魂医生的咒语。

第三节 人文科学的档案学

福柯的另一本名著《词与物》，英文译名为《论事物的秩序》，探讨的主题是：现代西方人如何为现象规划秩序？副标题“人文科学的档案学”，意指该书企图在历史的透视下回答此一问题；而其主题材料则为西方人把秩序附加在经验上的基本文化密码。

一、知识型

福柯以“档案学”这个名词指称“使知识成为一定思想形式的历史”，它处理必然的、无意识的和匿名的思想形式，福柯称之为“知识型”(episteme)。知识型是“历史的先在”(historical a priori)，它“在一已知时期，在总体经验中划定知识领域的界限，定义该领域中之对象所显现的存在模式(the mode of being)，以理论的方式界定人们每日知觉并视之为真实事物的条件”。它是思想的基底，在一特定的时代中，它是潜藏在所有人类知识倾向底下的心灵超结构，是一个类似“先验历史”的概念框架。

福柯的知识型奠基于历史结构体之间的不连续性。福柯相信，在每一个知识型的阶段中，所有的知识领域间存在着一种高度的同构形态(isomorphism)，亦即存有相类似的结构和形态。他认为他所辨认出来的四个知识型是“不可共量的”，它们之间存有“谜样的不连续性”。这四个知识型是：直到17世纪中叶的前古典知识型、直到18世纪末的“经典”知识型、“现代”知识型，以及从1950年才开始算起的当代知识型。在《论事物的秩序》(1966/1970)中，福柯很少描绘第一和最后的知识型，而只对古典时代和现代作完整的描述。他感兴趣的是描述它们出现的秩序，而不作任何因果说明。

二、相似性

福柯认为,文艺复兴时代的人是通过相似性(resemblance)来思考的。“相似性”是形构知识的一种规则,它形构出整个世界之表象系统的组织和结构。福柯称之为“世界的散文”(the prose of the world)。

相似性主要有四大类型:(1)邻近(convenientia),意谓空间上的邻接或概念上的接触。在这个类型里,空间的距离和相似混杂在一起,人们因为事物的邻近而认识世界。例如,动物和植物、陆地和海洋、身体和灵魂,均属于一个“存有的大链锁”。(2)对照(aemulation),它克服了距离的问题,使不邻近的事物也能相似,譬如,和人的面部相对照,天空也有两只眼睛:太阳和月亮。(3)类比(analogy)不是建立在事物的相似上,而是建立在关系的相似上。它的范围更广,力量及于不可见的知识。(4)同感(sympathy)认为实在界的每一片段可以导向另一片段,所有的差异都消融在这种力量的运作之下。无边界式的同感,几乎可以把每一个不同的事物都联结起来。同感可以把人的命运和行星的运行联结起来,把宇宙秩序和我们的性情联结起来。它运作的力量,大到可以使整个世界臣服在相同的主宰之下。同感和其相反面的“反感”(antipathy),共同说明了事物的成长、发展、融合、消失和死亡,同时也统领了前述三种相似性。譬如,在四大元素中:火既热又干,水是冷而湿的,因此水和火保持反感。同样,反感规则也可应用在空气(热且湿)和泥土(冷且干)之间。

“相似”的知识型有一个特别的认知惯用语:“征象”(signature),它是代表所有相似物的符号(sign)。文艺复兴时期的知识假定,上帝把符号或征象放在事物之上,以便推敲出它们彼此间的相似性。然而,因为上帝的征象多半是隐匿的,知识就是对隐晦事物的注释。在这种情况下,博学家就是预言者,知道就是猜测。认知既不是观察,也不是证明,而是解释。是按照普遍相映的原则,将记号置放于征象之下。文艺复兴的记号学所推导出

的记号三元架构包纳了能指(signifier)和所指(signified),两者经由某种相似性的“推测”而联结起来。

在17世纪,这个知识型突然整个崩溃了。知识开始以另外一种方式运作:塞万提斯的《堂吉珂德》预示了这个时期的来临。在塞万提斯笔下,堂吉珂德像疯人般地嘲弄并且反抗文艺复兴时期的知识材料:记号和相似。

三、表象

17世纪中叶到18世纪末期,知识从“相似”突变,成为以“同一”和“差异”(identities and differences)作为基础的“表象”(representation)。它的主要结构是数学(测量和秩序的普遍科学),以及有序表列的分类法(taxonomia),最好的例子是林奈(Linnaeus)的植物学。在代数和分类学的名义下,知识企图以有限差异以及确定项的推测,来取代无限相似。

在语言方面,经典的知识型把意义看做一个二元架构:用“记号”去表象(representing),表象关系存在于表象(记号)和被表象者之间,事物是被表象者(represented),它直接被“记号”所表象出来,所以每一个记号都是独立的,不需要再有任何意义(signification)的分析。因为不需要精巧复杂的解释,“预知”被排除在合法的知识领域之外,“能指”和“所指”能够以晶体般清楚的方式,任意联结起来。

对经典时代的人而言,“认知就是分辨”(to know is to discriminate),知识就是辨识某一事物和某一记号所表象者是否同一。如果是同一的话,它就可以被列入该记号所表象的项目中;如果有差异,则必须以另一个记号来表征它。这种运作就像数学里的代数(algebra)一样。事实上,经典时代的知识型正是以代数作为典范。然而,数学只适用于单纯的自然;对于复杂的自然,就必须以分类表法来加以处理;再进行发生的分析(genetic analysis),找出这个经验秩序是如何发生的。

经典时代,在三个主要的人文知识领域——自然物、语言和社会经济中,都可以看到同样知识构则的运作。它们在当时的特殊形式是:自然史(natural history)、普遍文法(general grammar)、财富分析(analysis of wealth)或货币理论(theory of money),这三者构成了经典时期的三种档案。到了现代,生物学、政治经济理论和历史文献学分别取代了它们。值得强调的是,这三个古典学科和它们的继承者所共有的只是三个经验项:生命、劳动和语言,它们是领域的单纯轮廓,而非对象。这些新科学根本不是其古代姊妹的延续体;与其说它们被取代(replaced),不如说它们是被排除了(displaced)。

四、人类学主义

从 1765 年到大约 1825 年,全新的现代知识型出现了。居维叶(Cuvier)的生物学、李嘉图(Ricardo)的经济学和葆朴(Bopp)的文献学研究,显示了经典知识型的心灵突然消逝了。在生物思想上,功能凌驾于结构之上。语言的研究集中在词根的演变之上。在经济学里,货物的循环被解释成生产的延长历程。更深层的动力取代了经典知识的表面规则;现代思想加上动态的历史说明,遍及所有不同的学科。

在这些变化中,这三个学科所谈论的共同主题——“人”的存在——开始得到承认。福柯指出:所有的现代知识型都是历史人类学的(anthropological),它们最后都会聚焦于“人类地位的分析”之上。现代的知识型是历史而非秩序的知识型,它要求我们对人自身的地位作分析。人是一种特殊的存在,是创造知识的主体,通过对“人”的分析,我们才能了解什么使知识成为可能。在 18 世纪,人已经扮演过类似的角色。可是在那个时代,经验主义者所重视的只是心智的能力、自我意识、记忆、想象和表象的性质,它们只是获得知识的管道。

对于后经典知识型的主体——一个“具体的人”而言,人本身是一个

“不同的对象”。“具体的人”应当取代抽象的“人之本性”，并特别重视他作为“有厚度之实在”的中心地位。地位的分析必须澄清认知的前条件，包括人的生命、人的身体、他的社会关系，以及在其价值引导下所获得的经验内容。

从认识论的角度来看，这样做，会把人放置在一个可怕的立场上。因为要形成人的知识，必须在生命、劳动和语言的事实中，掌握“具体的人”之存在的决定项，它们甚至在个人诞生之前，就已经开始将他模塑成为个体。另一方面，要把人类英雄故事的经验内容留置在尘世上，就要预设一定层次的超验理由，因为知识需要某种外在的标准，把真理从错误中析出，把科学从意识形态中隔开。结果，作为现代知识型之支点的“人”，必然成为怪异的“经验/超验”之双重体。这个要求几乎不可能以令人满意的方式来达成。这样一个模糊的知识形态，必然会遭到瓦解的威胁。

作为一个尼采主义者，福柯认为知识只是权力意志的反映，其中并无真理可言。在他看来，人文科学不是科学，它最真实的功能是解除神话（demystifying）。它并不要求增加严格或精确的知识，而只是在意识与无意识间穿梭批判。

在《论事物的秩序》最后一段中，他预测，通过个人及其集体地位的分析，在现代知识型的宏大体系中，作为知识之支点的“人”，只是一个行将消逝的个体，“它像画在沙滩上的脸一样，终将会被擦拭掉”。

第四节 《规训与惩罚》

《监狱的诞生》英文译名为《规训与惩罚》，其内容涵盖了对应的时间范围，从18世纪中叶到19世纪中叶；其分析题材则是监狱、工厂、医院和学校等“刑罚机构”和有关的论述。本书一开始，福柯即以细腻的笔法描述罪犯达米安（Damien）的行刑场面。1757年，达米安谋杀路易十五失败，在巴黎

市民之前遭到公开行刑：烧红的铁钳将他的肌肉从躯干和四肢处撕裂，试图谋害君王的手遭到硫磺燃烧，他的身体由五匹马扯裂分尸，剩下的部分则烧成灰烬。

一、拷刑

福柯描述的第一个时代，是公开酷刑的年代。它的背景是断头台，君王是权力象征的核心。法律是国王的意志，攻击君王个人便是违犯法律。因此，施以仁慈或者野蛮的报复乃是君王的权力。可是，在日常实施的刑罚中，地狱式的酷刑和公开行刑并不频繁。在1755年到1785年间，在巴黎夏特莱轻罪法庭的辖区，作出相当于绞刑的宣判还不到百分之十。大部分宣判是放逐或罚金。可是，很多非肉体的判决，例如上奴隶船，都伴随着某种程度的肉体拷刑，像上枷、脚镣、鞭笞、烙印。

当然，肉体拷刑也被用来作为逼出自白的工具，从被告的自白中抽出表面上的承认犯罪，则成为一种仪式化的程序。大场面的惩罚，让犯罪者的身体有权利诅咒并且破解皇权，公开的行刑场面容许犯罪者有片刻的放纵：在那一时刻，任何事情都不会受到禁止或惩罚。在“即将死亡”的保护下，罪犯可以说出任何事，而群众则乐不可支。在行刑场所，规则被倒转了，权威受到嘲弄，而罪犯变成英雄。

相对于“犯人的身体”，福柯引用坎托罗维奇(Ernst Kantorowicz, 1895—1963)在其作品《国王的两个身体》(*The King's Two Bodies*)一书中的分析，来描述中世纪时代人们所想象的“国王的身体”。根据国王的孪生神话，人们假想国王有两个身体：一个是自然的身体，最后它终将崩坏；另一个是“圣体”，是神圣、永恒的身体，具有一种世俗的永久性。皇家权力给予君王一个神圣的身体，断头台则象征牺牲者的身体，它是皇家巨大权力的相反命题(*antithesis*)。

二、刑罚改革

在路易十五之后,法国的三个王朝,再加上一个长期革命以及帝国时期,可怕的刑罚消失了。在 1830 年以前,过去的残暴折磨让位给无微不至的规训制度。当时巴黎青少年罪犯收容所的规则显示,他们已经用连微小细节都不放过的行程表,来规训罪犯的每日活动。福柯撰写本书的目的,就是要描述这些对比的惩罚制度。

接着,启蒙和理性改革主义来临了。在伏尔泰和贝卡里亚(Beccaria)时代,很多法学家、行政首长以及成长中的“公众意见”了解到,过度报复的惩罚系统,既残暴又不人道,它也无法吓阻犯罪。公开行刑所挑起的群众情感,其方向更难以预测。处罚罪犯的正义开始受到考察。由于社会契约论的流行,犯罪不再被视为对君王的攻击,而是违反了社会的誓约,或危及社会的整体。惩罚的新方法是把违犯者关到社会内的适当地方,并矫正他们对社群所犯下的错误行为。刑罚权威的施行对象变成犯人的心灵,而不是身体。

三、监禁

当肉体酷刑废除后,人们设计出整个“表象的技术”,其目的在于使犯人明了他们受惩罚的逻辑。因此,特别关注违犯种类和惩罚等级间的合理性。18 世纪的改革者反映出当时的分类倾向,他们试图制作一张表,在表中每一种犯罪和它的刑罚是完全对称的。他们的“人道主义”目标是考量社会的效益。惩罚不应该带来恐惧,而是悔过。制裁应该是公正不偏的教训,否则就无法达成社会再整合的目标。如此一来,古典思想的几个倾向——社会契约论、效益主义、表象的符号学,都被整合在新的惩罚条例当中,而发展出一种开明的心灵表象理论,向西方社会提供在人心上运作权

力的秘法。启蒙定义了新的“道德技术”，惩罚的严厉性缓和了，但是更普遍而且更必然的惩罚，却使惩罚的权力深入于社会化的身体中。

(一)全景敞视监狱

对福柯而言，启蒙的乌托邦是极权主义的蓝图。现代悔罪系统包括：隔间、道德指引以及对每个人狱者作彻底的观察和记载。为了共同的福善，社会把专业的“惩罚权力”委派给刑罚机构。监狱很快普遍采用了边沁(Bentham)设计的全景敞视监狱(panopticon)，变成了不间断的总体监视权力之辖区。圆环型的建筑构造，中央有一座观察塔，每一间牢房呈现在中心的视察范围内。犯人不知道他们何时会受到观察，所以必须戒慎恐惧，好像随时有人在监视他们一样。把犯人全然“埋葬”在石头和黑暗的深渊中的老监狱，已被明亮的大厦所取代。在大厦中，入狱者被隔离开，而且永久地受到监视。逃离隐藏的地牢，进入透明的监笼。

“全景敞视主义”(panopticism)乃是一个纯净社会的版本，现代布尔乔亚文化的政治之梦是“一个有纪律的社会”。现代人出生在规律的不断管制之下。在学校、兵营、医院和工厂的脉络中，到处都有拘泥于细节的规则和次规则，并且以频繁的视察对生活 and 身体进行最小片段之监督。

(二)控制的功能

所有的权威都根据二元划分(疯癫/健全、危险/无害、正常/异常)和贴标签的双重模式，以及压制性的指派和差异化的分割(他是谁，他必须在哪里，他如何被刻画，他如何被确认，等等)，而执行个别控制的功能。要达成这样的目标，必须具备四个主要条件：第一，是空间切割的艺术。在功能性的隔离技术中，保有最大的可见度。巴黎的军事医院建造成修道院的模样，罗什福尔(Rochefort)海军医院也发展出如同牢房的隔间。欧白坎福的“厂房”(Oberkampf factory, 1790)被分隔成一系列工作间，每个工作间有不同的功能(印刷、雕版、染色，等等)，而且所有的工作间都受到谨慎的监督。

军营和学校则被视为对待士兵和青少年的最佳工具。

纪律的第二个支柱是恰当的活动控制。为工人和入狱者规划每日的行程,把规则强加在行为上,从而传递到身体的移动上。福柯详细地叙述了这个时期的处方,包括书写时的维持姿态,携带或背负重武器时的精确姿势,或者在工厂中以机械式的韵律,来精炼身体的动作。

第三个支柱是磨炼。长久以来,在宗教实践中,磨炼一直受到神秘主义或禁欲主义者的珍视。现在,它不再是达到解脱的手段,而变成在军队和学校中,使“身体忍受政治技术的方法”。

纪律的第四个支柱是队形或者“力的组合”。把许多个人以极大的技能和精确度放置在一起,或一起移动,或做有秩序的行动,培养出“勇敢的”军事心灵。当然,类似的程序也存在于工厂和学校中。

这一切条件聚合在一起,都是为了要塑造出“驯良的身体”,使其成为纪律社会之基材。当古代制度转换到现代的布尔乔亚社会时,规训扮演了一个更积极的角色。在古典时代,军事训练只是一项防范掠夺或怠忽职守的手段;现在,它已经变成增加军事能力的方法。同样,在学校和工厂中,规训的设计原先是为了避免偷窃或原料的损失;现在,它则指向技能、速度和生产性的提升。如此一来,同样是规训,却有了相当新的功能。

一个“合理的”、有效率的、“技术的”社会需要有“驯良的身体”——一个服从、努力、受良心支配、有用的生物,顺从于现代社会的生产和战争行为的队形。纪律有助于“正常化的判断”。达到“驯良”的主要途径,则是在“好公民/坏公民”、“不成熟/成熟人格”之间不断作连续比较,所产生的道德压力。

(三)考核

在考核(examination)中,正常化或规范化(normalizing)的判断和阶层式的监视变得特别明显。考试(exams)是纪律仪式的核心之一。观察、监督和惩罚的权力都深深地互相纠缠在考试当中。没有任何东西比考试更能让

人完整地看出权力和知识的重叠。但考核超越考试。福柯指出,档案和报告的使用,遍及所有社会活动的领域。他强调,编年史和档案(files)间的对比,显示出它们在记载人类生活中的不同功能。前者旨在记载英雄和值得纪念的事物,后者则是自规范派生出来的戒律。规训的方法以可计算的大众替代值得纪念的祖先,而“降低了可描述之个体的门槛”,社会科学因此而和规训、正常化或考核互相结合。他认为,人类科学的摇篮可能是在医院和刑罚这类“卑下”的档案中建立起来的。“可知的人,他们的灵魂、个性、意识和品行,不管它叫做什么,变成分析调查和管制观察的有效对象”,在纪律社会中的全视方法,使得“人的科学”成为可能。

第五节 《性意识史》

《性意识史》(1978/1990)的目标是要强调“多元权力形式技术”的性论述。在福柯意义上的“论述”,总是内含着权力。在性事论述(discourse on sexuality)上,福柯使用了一个相关的概念,叫“性事装置”(the apparatus of sexuality),它是“构成力量关系的策略,支持知识型,也受到知识型的支持”。它们是“非常异质的”,由论述、直觉、法律、管理手段、科学叙述、博爱精神等等所组成。性事,并不像监狱那样有定义良好的制度性痕迹,它是这种“权力/知识装置”所构成的异质性领域。

《性意识史》不像《疯癫与文明》(愚人船/大禁闭/精神病学时代)、《词与物》(相似/表象/人类学主义)和《规训和惩罚》(拷刑/刑罚改革/监禁)那样,在叙说三个世代的故事;它似乎只在讨论告白时代之前和自此以后的性论述。这两个阶段间有断裂,但这种断裂是单一的。

一、禁欲与真理

在《性意识史》的第二册《快感的享用》(1985/1990)中,福柯质问:异教文化和基督文化的性道德之间的主要差别在哪里?很多人说,在古希腊时代,性有其积极的意义;基督教则把它和原罪联想在一起。对基督徒而言,唯一合法的性伴侣是异性配偶,甚至只有当有意怀孕时,才可以从事性行为。而古希腊人则采取一种更自由的观念,他们甚至可以接受同性恋关系。可是,实际上,西方古典时代的性伦理并不宽大。在基督文化兴起之前,他们已经把负面价值附加在性之上,更不必说性放纵了。古典世界为了爱和生产而赞扬一夫一妻制,并且将禁绝性欲和接近真理联结在一起,最著名的是柏拉图所报道的苏格拉底教谕。

那个时代的某些哲学宗派,像后期的斯多葛学派(Stoics),已经大声地说出他们所赞成的性行为的模式。除此之外,还有无数文章也显示:希腊和罗马的性观念一点儿也不淫逸,它们甚至预示了基督教的谦抑和严苛。古代世界如此地将性理论化时,在定义上并非指向所有人,而只是指向统治阶级的自然成员,即自由的男人。

《快感的享用》检查三个不同的领域内,希腊哲学和医药思想处理“性事伦理学”的方式:营养学(身体的养生法)、生计学(economy,家庭或家务的管理)和求爱。对希腊作家而言,性的不道德在于过度,而不在于性本身。太多的性活动具有潜在的危险,但这不是一种天生的罪恶。性事伦理学的问题,就浓缩成控制的练习。在性行为中,最重要的价值是自我设限。智慧意味着尽可能地符合身体的需求。在所有的哲学派别之间,犬儒学派(Cynics)可以说是这种自然主义观点的标准成员。

他们把性的节制看成是“自我主宰”(self-mastery)的关键。柏拉图的《理想国》(*Republic*)将节制定义为一种附加在快感和欲望之上的乐趣。亚里士多德的《伦理学》(*Nicomachean Ethics*)则强调“自我主宰”的狂喜本质。

它是一个人根据冷静的理性,而选择自己行动的德性。自我主宰的人知道如何主控自己的激情,以便在放荡和冷感之间选择一种温和的人生方向。自由的人不应该是自己欲望的奴隶。自由始于灵魂内里的精熟,自我主宰的人是他自己的国王。他们认为,如果德行(virtue)是奋斗,没有适中的磨炼,就得不到它。因此,自我主宰也蕴涵着练习。

在希腊,求爱最初意味追求男孩的伦理学。在《飨宴》(*Symposium*)中,柏拉图区分了两种爱,较高级的一种是向年轻男人散发的“神圣”爱欲。他们期望这种同性恋关系最后能除去肉体层面,并演化成友爱(*philia*),即男性间的友谊。

在柏拉图的思想中,古典希腊文化的爱欲行为是升华的。可是,古典的心灵终究不能切断性、爱和快感的联结;放任原欲(利必多, *libido*)而不主宰它,意味着自我奴隶;可是,性爱并不是一个污点。在希腊化时代(*Hellenistic Age*)或者后来的罗马帝国年代,这些观念都修正了吗?在《性意识史》的第三册《自我的呵护》中,福柯继续探讨这个问题。

在公元前的两个世纪,西方人强烈地不信赖快感,他们重视婚姻和夫妇生活,坚持过度的性对身体和灵魂都有害。他们的道德符码并没有强化,但自我控制的重要性以及苦修的要求却强化了。从苏格拉底、德谟克利特和希波克拉底(*Hippocrates*)开始,到后来的安东尼(*Antonines*)和医生盖伦(*Galen*, 131—201)的时代,希腊和罗马思想家已经高度推崇克己和节制的价值。他们甚至强调性的致病力,甚至相信中止性交会发生“不确定的疾病”。从奥古斯都大帝(*Augustus*)时期之后的罗马帝国,在古代的爱欲行为上加上了新的限制。由于互相同意之婚姻的制度化,婚姻变成父权制度下的事物,而少有内在感情的空间。

二、告白

从16世纪中期以来,西方文化开始发展将道德(尤其是性行为的社会

规范)内在化的新技术。后文艺复兴时期的这些发展,其实是在强化和加深中世纪告白(confession)的建构。在中世纪时,告白是产生真理的主要仪式。在1215年的拉特兰会议(Lateran Council)中,发展出忏悔的神圣体系、考验和定罪的质问法以及宗教裁判法庭,等等。在那个时代,“供认”(avowal)这个词是地位的标志,是一个人对另一人承认,旨在获得某人对自己思想和行为的认可。在神学院和修道院中,开始实施新的自我检查、良心指导和告白。世俗之人也比以前更常受到召唤,前来进行告白。

在现代早期,西方人开始转变成为擅长审查自己的罪恶意图,并精通审视其情感困扰之技艺。随着时间的进展,告白成为现代生活的一部分。它在正义、医学、教育、家庭和爱情关系中都扮演一个要角。吾人自白吾人的罪刑、吾人的罪念、吾人的思想和欲望、吾人的疾病和困扰;吾人在快乐和痛苦中,向自己坦承不可能告诉任何人的东西。人们写出与这些事物有关的许多书,西方人已经变成一只只告白的动物。

基督教是一种非常特别的宗教,实践它们的人要承担追求真理的义务。基督教中的每个人有责任去探讨,他自己是谁,他所面临的诱惑,他自己内在发生了些什么,以及他可能犯的错误。每一个人都负有义务要把这些事告诉其他人,使他们和自己一起承担反对他自己的见证。

当一个基督徒想探测他自己时,需要信仰之光。没有灵魂的净化,他就不能接近真理。佛教徒也必须进入开悟之中,以发现关于自身的真理;但在佛教和基督教中,这种义务是相当不同的。在佛教中,在你了悟自己和真理的瞬间中,你发现你自己只是一个幻觉。基督教的自我发现,并不是要揭露出自我只是幻觉。自我发现是一个未定义的任务,这个任务有两个目标。首先,澄清在心灵中发生的所有幻觉、诱惑和勾引,以发现自己内在持续的真实。第二,吾人必须脱离任何对自我的依恋,不是因为自我是个幻觉,而是因为自我太过真实。我们愈发现有关我们自己的真理,我们就愈必须放弃我们自己;我们越想放弃我们自己,我们就越需要暴露我们实在的自己。这种可以称为“真理形构”和“放弃实在”的螺旋式运动,是基

督教徒自我技术的核心。

从18世纪起,人口专家和行政官员开始研究人口、卖淫和疾病。“性”变成一件需要受到管理的事。权力和知识再次缔结了联盟,诸如心理学、医学和人口学之类的人文科学,抓住了“告白的”身体,以之作为社会关切和政府操纵的对象。

参考书目

Dreyfus, H. L. & Rabinow, P. (1979/1992), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.

钱俊译:《傅科^①:超越结构主义与诠释学》,台北,桂冠图书公司

Foucault, Michel (1962/1976), *Mental Illness and Psychology*, trans. by Alan Sheridan. New York: Harper Colophon Books.

Foucault, Michel (1963/1973), *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, trans. by A. M. Sheridan – Smith. New York: Vintage Books.

Foucault, Michel (1971/1992), *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. trans. by Richard Howard. London: Tavistock.

刘北成、杨远婴译:《疯癫与文明》,台北,桂冠图书公司

Foucault, Michel (1966/1970), *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, trans. by Alan Sheridan – Smith. New York: Random House.

Foucault, Michel (1972/1993), *The Archaeology of Knowledge*, trans. by A. M. Sheridan – Smith. New York: Harper and Row.

王德威译:《知识的考掘》,台北,麦田出版公司

Foucault, Michel (1977/1992), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*,

① 即“福柯”。——编者注,下同

trans. by Alan Sheridan. New York: Pantheon.

刘北成、杨远婴译:《规训与惩罚》,台北,桂冠图书公司

Foucault, Michel (1978/1990), *The History of Sexuality, volume 1: An Introduction*,

trans. by Robert Hurley. New York: Pantheon.

尚衡译:《性意识史》,台北,桂冠图书公司

Foucault, Michel (1985/1990), *The History of Sexuality. Vol. 1&2*, trans. by R.

Hurley. New York: Vintage.

谢石、沈力译:《性史》,台北,结构群

Merquior, J. G. (1985/1998), *Foucault*. London: Fontana Press.

陈瑞麟译:《傅科》,台北,桂冠图书公司

第五篇 诠释学

诠释学(hermeneutics)一词源于希腊神话中的天使赫耳墨斯(Hermes),他是天神宙斯的使者,负责传递宙斯的信息,并“主动地诠释”宙斯的意思。基于这项特殊的任务,Hermes之名遂成为“诠释学”的字源。

诠释学发展的历史大略可分为三个阶段。在第一个阶段,诠释学指的是诠释《圣经》的原则,认为诠释《圣经》应该以原文为主。但仅靠原文,往往无法对《圣经》作出诠释,因此诠释者必须从原文里去找寻其“隐藏的”意义。

第二个阶段的诠释学,是指施莱尔马赫(Friedrich E. D. Schleiermacher, 1768—1834)的心理主义与狄尔泰(Wilhelm Dilthey, 1833—1911)的历史主义的诠释学。他们共同的思想基础是客观主义。两人都主张:诠释者应摆脱自己的偏见,而进入被理解对象本身的立场。所谓被理解的对象,就是指“本文”。它是一定历史的产物,本文的作者必然具有一定的历史局限性。因此,理解对象就是力求使自己摆脱时代的限制,设身处地,像本文的作者那样,用那个时代的方式来进行思维。

第三个阶段的诠释学是指海德格尔与伽达默尔的诠释学。他们把诠释学从方法论转向本体论(ontology),从而使诠释学成为一门真正的哲学理论。海德格尔是胡塞尔的学生,他对胡塞尔的思想既有创造性的继承,又有批判性的扬弃。要了解本体论的诠释学,最好先对现象学有所了解。因此,本书此一部分将介绍“胡塞尔/海德格尔/伽达默尔”三人之间的思想传承。在展开此一部分的论述之前,我们将先简略介绍施莱尔马赫和狄尔泰两人的思想。

一、施莱尔马赫的心理主义

施莱尔马赫是为诠释学奠定系统性原则和方法论的第一位思想家。他认为:“理解”不能单纯地归结为对原文语法上的认识,而是一种“包含一切”的“总体”事实或过程。因此,理解不仅是一种解释的技术,而且与人的

整个意识活动及其本质联系在一起,诠释学这种复杂的过程,只有与人的意识活动总体相适应,才称得上是一种理论体系。

“解释”不只是一要考虑解释者与被解释者(即原文)之间的关系,而且要考虑解释之前的一切历史因素,环绕着这一解释的现实潜在条件,以及解释可能产生的一切后果。作为一个总体,解释者所提出的“解释”,已经不是单纯地表示他的“主观看法”,也不是单纯地说明解释者与被解释者的关系,而是包含了解释总活动之内和之外的一切因素,以及上述复杂因素往纵横方向的发展过程,使解释成为认识世界本质的决定性契机。

施莱尔马赫在深入论述诠释学的理论与方法时,特别强调“语言”所起的神秘作用。他认为语言是使共同性思想成为可能的中介。每一个言辞都与“语言总体性”和原作者的“整体思想”存在着双重关系。因此,对原文的理解不但必须对语言进行“语法上的解释”,还要对原作者“思想中的事实”进行“心理学上的解释”。此外,施莱尔马赫也强调,使用语言之“共同体”的存在及其决定性的意义。他认为,为了使言谈成为沟通的手段,首先必须存在一个使用语言的“共同体”;这个共同体就是人类世界,就是活生生的社会,以及与之相系的“周在”。在这个共同体内使用语言,就决定了语言本身的性质——语言无法离开这个共同体。反过来说,共同体的存在也同样取决于语言的通行,因为正是语言才把这个共同体联系在一起,成为可以相互沟通的整体。

施莱尔马赫认为“人”是语言及其性质赖以生存和发展的“场所”。人是应用语言的主体和客体。作为主体时,人使用各种语言,以表达其思想;作为客体时,人接受各种语言,以吸收和消化语言中所负载的思想,并受到语言的刺激,而作出各种思维过程以及各种行动反应。作为语言的主体及客体,此一地位正表明了人作为“语言之场所”的意义。

施莱尔马赫指明:人是语言使用的场所,而语言又是沟通共同体的场所。因此舒茨(W.Schulz)认为,施莱尔马赫早就把握住现代诠释学的重要课题,是围绕着语言、人和思想的关系。换句话说,施莱尔马赫为现代诠释

学的原则和方法播下了最初的理论种子,由此才发展出 60 年代以来蓬勃发展的新型诠释学。

二、狄尔泰的历史主义

狄尔泰对解释学的主要贡献,是奠基于其历史哲学之上的。他像孔德那样,试图寻求人文科学的认识论基础,但他极力反对孔德的实证论倾向,而致力于在历史研究中发现人文科学的基本逻辑。他继承了施莱尔马赫的思想,并将诠释学的范畴扩大到人文科学的领域中。

狄尔泰企图为精神科学寻求一贯而完整的形而上学基础,并在历史经验中寻求它赖以生存和发展的理性力量。他认为人的精神生活必须通过“历史性”来表现其特征。精神活动是在主体中进行,但它所要达成的目标,却是要建立一个在客观对象中展现出来的本质。作为精神世界的主体和创造者,不同的人具有不同的理解能力,这种能力是随着历史的发展和个人经验的丰富程度而不断发生变化的。在个体的精神活动中具体化的这种“理解”,是在历史中沉淀下来的“文化”和不同主体的“创造力”相互作用的“合力”或“结果”。换句话说,在客观的精神活动中所呈现出来的“现象”,是主体之“精神活动客观化”的表现,也是在历史中运动着的“精神实在性”与“主体”交互作用的表现。事实上,所谓“文化”,就是历史上各个精神主体反复分析、推敲和综合之后所得的理论体系,是“历史化”之“主体精神”的一种创造物。因此,对文化中各种作品的理解,是“我”对“你”的精神活动的渗透和发展。作为在不同历史条件下活动的精神主体,“我”和“你”具有完全不同的文化经历和精神活动能力,吸收和消化过极为不同范围的“文化原野”的“果实”。“我”对“你”的理解,就是不同主体之“精神世界”的“对话”活动,也是不同文化的相互渗透。

狄尔泰认为,现在的人要了解过去的人,就必须理解以往的人的生活方式。历史上的作品之所以会成为现代人的研究对象,主要是因为历史上

不同阶段的人可以通过其作品,告诉现代人以往的生活方式。换言之,历史上的作品乃是以往之生活方式的信号转换品,是过去文化的翻印本,是在当时的历史文化脉络中,原文作者的精神活动所展示出来的信息图。现代的人之所以能解释原文,在于“历史的连贯性”能够为处于不同文化发展阶段的人,带来某种逻辑的同一性。理解原文作品所表现的生活方式,就是认识在历史中活动着的人,就是解析在文化发展中作为精神活动之主体的人。

三、本篇各章的主要内容

本书第十四章将介绍胡塞尔的现象学。他认为,人的“主观意向性”控制并决定了意识活动的方向和内容;人的认识过程以及他在此一过程中所呈现出来的主客观关系,都受到主观意向性的主宰。然而,来自社会、历史及个人经验的各种偏见,往往不知不觉地扭曲主观意识的活动方向、方式及内容。唯有通过意识的自我纯化,才能将世界还原为本来面目,真正地显现出存在的“意义”,而不再处于盲目的“存在信念”的状态。

海德格尔并不同意这种观点。在第十五章中,我们将可看出,海德格尔认为,“存在的事实性”比人类的意识和知识更为基本。我们不应像胡塞尔那样,把“存在的事实性”当做意识的材料。任何一个存在者所发出的问题,并不是存在者与他者的关系,而是存在者对其“自身存在之意义”的问题。关于“自身存在之意义”的提问,绝不仅是一种认识论的范畴,不是主体与对象的关系,也不是形而上学的问题,而是一种“本体论”的问题。

海德格尔追溯“现象学”(phenomenology)的希腊词源为 *phainomenon*(现象)及 *logos*(逻各斯)。*phainomenon* 意指“表现自身的东西”;而 *logos* 则表现一种“揭示或展示”,也就是让某物显现出来。两者结合成“现象学”,意味着让事物“如其本身之所是”地呈现出来,而不是将我们自己的范畴强加于它们。这是人类习惯的一种逆反,其意为我们不必指示事物,而是事物向

我们“显现其自身”。真正“理解”的本质就在于以事物的力量,让事物明显起来。换言之,海德格尔的诠释学就是以现象学的方法研究“存在”的问题,针对具体的“个人之存在”(即“亲在”),通过“亲在”对其自身存在意义及其“周在”关系的“理解”,来完成他对“亲在”之本体论意义的论证。

第十六章所要介绍的伽达默尔,继承了海德格尔的理解理论、存在学,以及对现代人类中心主义的批判,而发展出以语言为中心的辩证诠释学。伽达默尔的诠释学继承了海德格尔的诠释学,又带有黑格尔的哲学思维方式。伽达默尔和海德格尔最大的不同之处,在于他的辩证观。伽达默尔认为真理的获得不是经由方法,而是经由辩证。辩证就是以不断地提问与回应,来趋近所要探究的事物。在方法中,进行探究的主体在主导着、监控着和操控着;而在辩证中,被探究的事物提出问题,并要人对它作出回应。诠释的处境并不是由探究者建构方法来掌握对象。相反,探究者会突然发现自己是被“主体”所质问的存在者。

参考书目

高宣扬:《解释学简论》,台北,远流出版公司,1988

张旺山:《狄尔泰》,台北,东大图书公司,1986

第十四章 胡塞尔的现象学

第一节 胡塞尔的学术生涯

埃德蒙德·胡塞尔 (Edmund G. A. Husserl, 1859—1938) 生于摩拉维亚 (Moravia) 地区的一个小村中。当时, 摩拉维亚仍属于奥匈帝国。十岁时, 他到维也纳接受中学教育。1876 年, 进入莱比锡大学 (University of Leipzig) 就读, 主修天文学, 旁及数学、物理, 并且修过冯特的心理学课程。1878 年, 转学到柏林的腓特烈·威廉大学 (Friedrich Wilhelm University), 向三位当时顶尖的数学家学习严格的思考方式, 培养出对数学哲学的兴趣。1881 年, 再度转学到维也纳大学 (University of Vienna), 专攻他深感兴趣的哲学, 并完成博士论文。

从 1884 年到 1886 年间, 胡塞尔在维也纳结识了布伦坦诺 (Franz Brentano, 1838—1917)。布伦坦诺对哲学抱有强烈的使命感, 企图结合哲学与科学, 对胡塞尔产生了极大的影响, 胡塞尔也因此决定以哲学作为毕生志业。

由 1886 年到 1901 年的十五年间, 胡塞尔一直在哈雷大学 (University of Halle), 担任助教的工作。一般学者称这十五年为胡塞尔的“心理主义时代”。1891 年, 胡塞尔完成教授论文《算术哲学》(*Philosophy of Arithmetic*)。该书出版后, 受到数学哲学家弗雷格 (Gottlob Frege, 1848—1925) 的严厉批评, 他因此放弃了出版《算术哲学》次卷的计划, 并且放弃了心理主义的立

场,开始思考重建超越性与绝对客观性的现象学。

在哈雷的十五年间,胡塞尔的心情是相当黯淡的。《算术哲学》出版之后,他几乎没有再出版任何东西。从1895年起,胡塞尔在课堂上开始批评心理主义的逻辑学,1900年,《逻辑研究》首卷出版。他在逻辑理论中提出的客观主义观点,赢得了学界的赞赏。1901年,《逻辑研究》次卷出版,使得当时的学者们大感讶异。

1901年格丁根大学(University of Gottingen)聘请胡塞尔去担任教席。从1901年到1916年的所谓“格丁根时代”,胡塞尔正式展开他对现象学的探究。在这段时间,他不仅经常跟当时一流的数学家和逻辑家切磋研讨,在学生中间,也形成了相当的影响力。同时,又出版了他的两本重要著作《作为严格之学的哲学》和《观念论:纯粹现象导论首卷》。

1916年,胡塞尔应邀到弗赖堡大学(University of Freiburg)担任正教授的职位。在弗赖堡任教的十二年中,他先后写成《第一哲学》、《现象学之心理学》、《形式与超越逻辑》数本著作,但其中只有《形式与超越逻辑》正式出版。

1928年,胡塞尔自弗赖堡大学退休,他推荐海德格尔接替他的讲座。胡塞尔一直觉得这位年轻讲师是最有希望发扬其现象学的人。可是当海德格尔到弗赖堡之后,胡塞尔却发现他们在哲学理念上有极深的分歧,因而备感失望。

退休之后,胡塞尔的哲学探索进入了一个新的阶段,他先后提出“纯粹经验”、“生活世界”的理论,并深入研究诸如“超验主体性”之类的重要问题,并作出所谓“超验性的转向”,转向探索具有主动性架构作用的先验主体,以寻求知识形成的根源。“超验现象学”的完熟,可以说是胡塞尔退休以后的事。

1930年后,纳粹党势力在德国兴起,1933年,纳粹终于正式获得政权。身为犹太后裔的胡塞尔,生活及哲学事业都受到极大的威胁。不仅他退休教授的名誉被剥夺,甚至全家人的德国公民权都被剥夺。

1934 年到 1935 年间,捷克布拉格方面有人发起要筹设一个“胡塞尔资料中心”。1935 年,胡塞尔应邀到维也纳演讲,动荡不安的局势使他深深感到欧洲文化的危殆,他的两篇演讲词后来发展成为《欧洲科学危机和超越现象学》一书,书中提出了“生活世界”的重要概念。

1938 年,胡塞尔罹患支气管炎,半年后逝世,享年七十九岁。

第二节 “心理主义”的反省与批判

心理主义是 19 世纪初发生于德国,后来影响到英国的一种特殊哲学观点。早期德国的心理主义者认为,哲学家研究的对象,应当是形而上学、伦理学、逻辑在意识中发生时所遵循的法则。哲学所能依持的最可靠方法,是反观自我意识活动的“内省”(introspection)。因此,我们可以把哲学视为心理学的一个分支。

一、心理主义与《算术哲学》

对青年时代的胡塞尔影响最大的心理主义者,是英国哲学家穆勒(John S. Mill, 1806—1873)。穆勒宣称:心理学研究的是包括思维、感觉、意志、情绪等各种意识活动,而逻辑研究的是所谓“好的”或“正确的”思维活动,并排除“坏的”或“不正确的”思维活动。逻辑与心理学并非两种截然不同的学科。心理学是逻辑研究的基础,逻辑则为心理学的一个部门。因此,逻辑研究者应当用归纳法,找出正确思维活动的运作原则。假如逻辑研究者可以找到正确思维活动必须满足的条件,他就可以制造出一套思维技巧,以保证思想的正确性。所以,他认为,逻辑学者所研究的是思维的技术或者艺术。

在心理主义的影响下,胡塞尔于 1891 年出版了他的第一部重要著作《算术哲学》。这本书的目的是要找出数目字这种算术最基本构成单位的

心理基础。书中指出：“统合表出”(unified presentation),这种把“众数”(plurality)在同一意识状态中同时表出的特殊心理活动,是数目字形成的根源。由于受到数学家弗雷格的批评,《算术哲学》次卷始终未见问世。然而,在这本书中,已经可以看到胡塞尔后来有关意识指向性理论的肇始。

二、“心理主义”逻辑论的批判

在《算术哲学》(1891)出版之后,胡塞尔逐渐脱离了“心理主义”的阵营。自1895年起,他在讲堂中开始对心理主义提出质疑。1899年,他在《纯粹逻辑序论》一文中,论辩心理主义逻辑论的谬误及其必然导致的困难。

胡塞尔指出,心理学是属于经验性范畴的学问。在心理学中,我们即使可以发现某些具有相当价值的法则,这些法则也是由经验归纳得来的一些不精确的法则。然而,逻辑性的法则,却具备了绝对的精确性。

必然性的法则,是建立在一种绝无可疑的内在明证性之上。通过归纳法,我们不能获得必然性的逻辑法则,归纳法也无法为这些法则提供任何合法性的基础。心理主义的逻辑学者,把逻辑法则看做一种正常思维活动运作的模式,这是心理运作的“规则化转化”(normative transformations),把逻辑看做某种内在于人类思维活动中的程式,可以控制人的整个思维过程。如此一来,心理主义者必定要拟定一个理想的人,拥有一个理想的脑袋,然后才可以作出这种绝对正确的思维。

事实上,当人们在思索逻辑法则的时候,他们所思索的内容是一些超验性的,隶属于理性世界中的事物。而思维活动本身却是一些心理事实,完全隶属于经验范围中的活动。逻辑法则不需要预设一些心理规律,作为其经验性的基础;由逻辑法则也导引不出任何符合逻辑运作的心理规律。因此,把逻辑法则视为心理规律的“规则化转化”,是完全错误的。

主张心理主义立场的逻辑学家认为,一个“命题”是否会被认定为真理,在于这个“命题”本身是否呈现出一种“内在明证性”(inner evidence)。

然而,胡塞尔指出:一个命题之所以能够成为“真”的命题,命题自身就具有超验的“内在明证性”。当人类碰到一个具备真理性的命题时,自然会引发一种“明证感”。但命题本身与“明证感”之间,并不具有任何直接的关系。

总而言之,逻辑并不是像心理主义的逻辑学者所说的那样,是在研究所谓“正确的思想”或“正确思想”所遵循的规则。它所研究的,纯然是认知的对象,而不是认知作用本身。

三、严格哲学的构想

1911年,胡塞尔出版了《作为严格之学的哲学》(1911/1965)。重新厘清了哲学的特质与研究范围,也标定出现象学未来的研究方向。

(一) 自然科学的局限

胡塞尔指出:西方哲学很早就宣称自己是一种“严格之学”,力图要满足人类对纯正学问的需求。文艺复兴之后的哲学家们,对于这种建立“严格之学”的要求更为强烈。当时,自然科学借助了数学的力量,建立了一种相对严格的学问。有些哲学家因此推想,假若哲学能建立在自然科学的基础之上,或许可以转化为一种严格的学问。可是,胡塞尔指出,自然科学主要是使用归纳法,由自然现象中抽取某些普遍性的法则。然而,自然现象具有时间性,在未来无限的时间流中,随时可能出现新的现象,因此,科学法则即使能够涵盖以往所有的现象,也不能涵盖未来可能出现新的情况。所以,自然科学的法则是不完全的,并没有绝对性。

(二) 自然化哲学的批判

19世纪中叶,由于实验心理学的快速开展,有些哲学家开始用科学方法研究感觉、知觉、理解等心智能力。他们把哲学看成是一种“认知心理学”(cognitive psychology),形成所谓“自然化哲学”的一个重要流派。

胡塞尔认为,这种“自然化”的潮流,是文艺复兴之后,西方人重新发现大自然所产生的一种谬误思考方式。在“实证心态”(positivistic attitude)的影响之下,他们把具有时空特质的经验性现象,视为具有真理性,而以之作为学术研究的对象。

在这种“自然化哲学”的影响下,心理学也援用研究因果规律的模式来研究人类的心理,把人类的心理活动看做对外在刺激的反应,把精神作用化约为种种想象、知觉、感觉能力,完全抹杀了认知活动中意识主体赋予意义的作用。这种素朴自然主义的态度,使认知心理学也无法达到严格之学的要求。

(三)世界观哲学的批判

19世纪还有一派哲学家,把历史看做人类精神生命的展现,力图在历史中找寻人类精神生命特有的形态,将其内在形式的转换,看成是人类精神生命的发展的必经过程,希望借此理解人类精神生命的发展历史。这些人类精神生命的特有形态,主要表现在人类对世界与生命的理解上,像传统的形而上学和哲学,都属于这种“世界观的哲学”。可是,胡塞尔认为,这种历史主义或世界观的哲学,把哲学看成是个人对生命和世界的观照,其中蕴涵了浓厚的主观主义与相对主义色彩,其实质是博学的睿智者的个人意见,无法满足严格之学追求绝对真理的要求。

胡塞尔认为,不管是自然科学化的哲学或是世界观的哲学,它们之所以未能成为严格之学,主要原因在于它们:(1)未经批判地假定研究对象的实有性,将呈现在意识之中的万象看做实有的事物。(2)轻易地承认知识的可成立性,将意识流实有化,而没有仔细地检讨人类的认知过程。

(四)“严格之学”的条件

假若哲学要达到“严格之学”的要求,它必须要满足所谓“毫无预设”(pre-suppositionless)的条件,拒绝任何不能在经验中直接呈现出的事物。

因此他主张:(1)放弃用因果律的“刺激—反应”方式来研探人类的心理,不把意识活动看成是一个实有性的人对外在实有世界之刺激所作的被动性反应,而只单纯地研究意识的“指向性”(intentionality)作用,即意识之流指向世界的知觉、想象、分析、回忆等主体性作用;(2)把在意识之流中呈现出来的对象,视为认知活动的对象,并研究它的本质,而不视之为外在世界中具备时空性格的实有存在,世界也因此而易位成为一种客体,意识的主动性认知作用,可以主动地作出选择并加以解释。

去除沉重的实有性预设之后,哲学将由研究“是什么(what)?”转变成研究不具存在性格的“如何(how)”。换言之,哲学由研究“什么”是外在世界,“什么”是意识,转换成研究意识“如何”了解外在世界,外在世界又“如何”被了解。

第三节 现象学的方法论

为了保证哲学的严格性,胡塞尔设计出来的现象学方法论包含两大部分:现象的“存而不论法”(phenomenological reduction)与“现象学的描述法”(phenomenological description)。前者旨在对研究对象作一种过滤与还原的作用,将无法达到绝无可疑的研究资料与预设,排除在现象学的研究范畴之外;后者则是要使藏在研究对象中的特质展现出来。

一、现象学的“存而不论”

在《现象学的观念》(1907/1964)一书中,胡塞尔指出,一般而言,自然科学家都把自然世界看做当然存在的实有者,进而研究这个实有者的内容、组成要素、特质、变化和法则,等等。可是,假若我们采用笛卡儿式的怀疑法,对构成认知现象的各部分进行严格的批判,则我们可以将其构成部分

区分为“无可怀疑”与“可疑”的部分。

认知现象中具备自明性而绝无可疑的部分,是意识中蕴涵有内容的种种“意识状态”(state of consciousness)或“经验之流”(stream of experiences),它可以说是个人对各种事物的知觉经验、回忆经验或判断经验之存在性。在意识流之外,外在世界中一切事物的实有性则是一种假定,隶属于可疑性的范围。胡塞尔因此主张用现象学的“存而不论”方法,把不能在意识流内自明地呈现出来的事物,剔除在研究范围之外。

放在“括弧之中”(bracketed),对意识所“意识及”之事物的“实有性”置诸不议。这是现象学者自我约控的方法,约束自己不对意识之外的事物下任何断言。唯有通过这种极端经验主义(radical empiricism)的态度,现象学者才可以保证他们所探讨的学问,完全限制在“绝无可疑”的范围之内,人们绝对无法想象其研究材料的“不存在性”。

(一)本质性的“存而不论”(Eidetic Reduction)

在《现象学的观念》中,胡塞尔指出,由于意识流是一种时间性的存在,具有流变不居的性质,意识的内容也因而变化不居。现象学者所要研究的,并不是这些变化不居的意识内容,而是事物在其诸般呈现相貌中,所透显出来的本质。所谓“本质”,是现象学者通过个别事物的变化侧面,企图把握住的具有不变之同一性的“共相”(universal)。比方说,当我们检视意识流的内容时,我们发现了一些红色的花、红色的樱桃、红色的衣服、红色的领结,现象学者所要做的,是通过这些形形色色的“红”,以掌握住普遍性红色的本质。这种红的“本质”,并不是英国经验论者所说的红色的“共性”或“通性”。它并不是我们用抽象的办法,从经验界或实有界域中所抽出的一种“抽象概念”(abstract idea),而是存在于非实有界域中的“另一种形态的存在”(another mode of being),或“存在的一种新向度”(a new dimension of being)。

在胡塞尔的理论中,本质具有柏拉图式的“理型”(form)、“理念”(ideas)或“规范”(norm)的意义。这些“理型”或“规范”并不是个别事物的属性,而

是某个事物之所以能够成为某个事物,必须满足的条件;个别事物仅仅是“理型”、“理念”的例示(exemplification)而已。现象学者要了解事物的本质,可以用自由想象的办法,尽可能地想象某一事物的不同样貌,由该一事物的变化中,来捕捉其自我同一的特质。例如想象“花”的本质时,可以尽量想象各种不同颜色或各种不同形态的花卉,来把握其自我同一的不变特质。这种花的本质,是一切花共同具备而且必须具备的条件,没有了它,花就不能称为“花”。

(二)超验性的“存而不论”(Transcendental Reduction)

1912年,《纯粹现象学通论》(1913/1994)写成之后,胡塞尔的兴趣逐渐转向追寻事物之所以如此被意识的主体性根源,将意识之流视为“超验自我”以各种方式呈现对象的场域。“超验性的存而不论”是将意识之流由实有的存在,转化为超验性存在的过程或步骤。通过这个步骤,意识流再也不属于“人类的自我”(human ego),不属于实有世界中存在的身体所拥有的心理状况或灵魂。

在“超验性的存而不论”中,我们把意识流所附着的身體放到括弧中,置诸不议,而只保留下一种具备优位性与绝对性的认知主体。就知识而言,这个认识主体应当先于宇宙万物而存在,宇宙万象都是由它的存在所引申出来的。这时候,意识之流变成整体意义领域的总出发点,它是意义的主动建构者,整个存有的意义,都是通过它的运作而决定的。现象学变成是在研究超验主体的各种意识活动,以及这些活动所衍生出的对象。

二、现象学的描述法

现象学的描述法是针对西方两种传统的研究方法,所提出的另一种探讨研究对象的方法。自从17世纪的新科学运动发生后,西方的自然科学家在对现象进行解释时,在“简单原则”(principle of simplicity)的指引下,尽

力找寻产生现象的原因或构成现象的成分。在找寻最简单的解释理论时,则采用所谓“奥康的剃刀”(Ockam's razor),尽力将不相干的成分剔刮掉,只保留最基本的原因或架构。

另一方面,西方传统的哲学家继承了希腊学统,认为真理、美与伦理的规范存在于本体世界中,我们所面对的实有世界是一个不真实、不完美、不合理的幻有世界。因此,西方哲学家在研讨事物时,一直企图洞穿这个世界,探测事物后面潜存的世界本体或本质。希望在事物所呈现出来的现象中,找出理型世界中更真实、更确定的深层结构。

胡塞尔主张的“现象学描述法”既不对对象进行理念化,亦不试图挖掘现象背后的深层架构;而是要求认知主体对研究对象保有高度被动的开放态度,不进行任何主动的解释或增删工作,尽力对现象作不加不减的描绘。胡塞尔相信,用这个方法可以回到直观原初的根源之中,达成现象学运动的目的,让研究对象在经验中可能展现出来的丰富形象,向研究者全盘展露出来。

三、意识之“指向性”

在有关意识的特质方面,胡塞尔大致继承他的老师布伦坦诺的看法,认为“指向性”(intentionality)是意识独有的特质。然而,他对布伦坦诺的理论作了大幅的修正。

布伦坦诺以为,由于神秘主义的流行与怀疑主义的兴起,19世纪中叶的哲学已经失掉作为纯粹理论的尊严性。在经验主义者的影响下,他相信心理学的研究是重整哲学的基础,只有通过心理学的研究,才有可能解决传统形而上学中诸如“心/身”关系或灵魂不灭之类的问题。

然而,他对当时流行的“实验心理学”颇不以为然。在一篇题为《精神现象与物质现象之分野》的论文中,布伦坦诺指出,唯独具有“指向性”特质的精神现象,才能区分精神现象与物质现象。他认为,在精神现象中包含

有对象的特性,必须依赖它所意识的对象,把自身“标示”(specified)出来。比方说,假若精神现象是诸如爱、恨、相信、记忆等不同层次的心理活动,意识的指向性就是指这些心理活动都有其爱、恨、相信或记忆的“对象”。

更清楚地说,布伦坦诺把“意识指向性的对象”(the intended object of consciousness)看做内在于意识流,并构成意识流的一部分。针对这种“指向对象内含性”的概念,胡塞尔提出了“对象外在性”概念,认为真正内含于意识中的“意识内容”(immanent content),乃是意识流自身,是一种心理的存在(psychological being),而不是意识对象。对象是在意识流之外,不属于“心理领域”的“外在性存在”(transcendent being)。这种想法改变了17世纪以来西方哲学“自闭性”(self-closed)的意识概念,不再认为意识只能被动地意识到事物的“映象”或“心象”,而能够向对象投射出去(project),对“对象世界”作全然的开放。

接着,胡塞尔又进一步修正了布伦坦诺的理论。布伦坦诺有关“意识指向性”概念认为,每个“意识状态”(state of consciousness)都有其指向性对象。胡塞尔则提出“众数意识状态”(multiple states of consciousness)的概念,当意识流意识着某一对象时,在意识流中出现的,是关于这个对象一系列互不相同的意识状态。然而,这一系列互不相同的“表象”(representations)或“呈现相”(manifestations)有指向同一对象的特性。它们之所以能够联结为同一对象,就完全依靠“众数意识状态”的这种特性。

这时候,意识其实是把对象浮现于意识中的“呈现相”或“表象”,结纳在同一个“核心”(core)或“中轴”(point of unification)的四周,组成同一对象的诸般形相,让我们能够对意识对象产生出一种“同一意识”(consciousness of identity)。

四、意识对象之架构

在《纯粹现象学通论》中,胡塞尔将意识流的作用称为“识之活动”(noe-

sis)。意识流在意识对象的时候,必然会以见、想、爱、欲等方式来意识对象。相对于这些“识之作用”,必然有一些被见者、被想者、被爱者、被欲者,这些意识作用的对象,统称为“识之所对者”(noema)。

胡塞尔认为,“意识对象”是由一系列“识之所对者群”(noemata)环绕着一个“对象”的核心而构成的。对象又必然被包围在一种“视阈”(horizon)的存在中。

“识之所对者”是心理活动(psychological activities)的承受者,是被意识到的对象,而不是心理活动自身。可是,它也并不等同于时空世界中存在的实物。它是“对象被意识到的方式”,是以某种形态呈现在我们眼前的对象,并不具备“实在性”(reality),与自然界中的事物截然不同。

胡塞尔承袭柏格森(Henri Bergson, 1859—1941)与威廉·詹姆士(William James, 1842—1910)的观点,把意识视为一条“赫拉克利特式的长流”(Heraclutusean flux)。在这条长流中,任何一个“意识状态”都不会原封不动地重新出现。相对于意识方面的变化,“识之所对者”也形成了一系列变动不居的“识之所对者群”,不过,其中却存在着一个“自我同一”(self-identical)的“中轴”或“核心”,而“对象”也因此能够将其“呈现相”统合在一起。

当我们知觉某个“意识对象”时,“意识之流”往往会把注意集中在“对象”身上。可是,意识的边缘地带会隐约地觉察到,与意识对象同时出现的其他物品,及其所存在的“意义网络”。这些含糊的边缘意识,构成意识对象存在于其中的“场”(field)或“视阈”。这些存在于“意识对象”之外的背景“视阈”,对意识对象的性质却有决定性的影响力。

第一类“视阈”,胡塞尔称之为“空间视阈”(spatial horizon),它使“意识对象”存在于其他事物当中,变成事物中的一分子,而与其他事物以某种形态互相关联,甚至扩延成宇宙全体的一部分,进而产生出“意识对象”的世界性。

第二类的“视阈”为“时间视阈”(temporal horizon)。当一个意识对象出现在我们眼前的时候,它往往包含了以前出现过的“侧面”(aspects)之残影,

以及我们心中含糊的“预期”(anticipation),或事物将要展现出来的侧面。由于“时间视阈”的存在,眼前的意识对象才可能成为某一事物的一个侧面或呈现相。

第三种“视阈”可以称为“意义的网络”(contexts of meanings),这是把一个知觉对象安置在某种意义的网络中来加以了解。例如,在地摊上出售的一只古董花瓶,如果放置在博物馆中,其意义网络将会使它变得截然不同。

第四节 自我概念的开展

在前面几节中,我们强调人类的“主体性”世界是由意识流的主动指向性而呈现出来的。然而,在意识流中,到底有没有一个可以称为“自我”的统合中心呢?随着胡塞尔现象学观念的发展,他本人对“自我”的看法也曾经有三次重大的变化。在现象学开始时,即在《逻辑研究》(1913/1994)时期,他采取一种“无自我的意识论”(non-ego theory of consciousness),认为在意识流中并没有一个称为“自我”的统合中心存在。依照他所主张的“现象学过滤法”,无法在意识流中呈现出来的任何事物,都应当排除在现象学的探索范围之外。由于自我无法在意识之流中直接呈现出来,为了使现象学成为一种严格之学,他也无法接受“自我”的概念。

在《观念论》时期,即其现象学体系的中期,他修正布伦坦诺有关“意识指向性”的理论,认为意识在意识其对象时,其实是在对其对象进行一种主动的架构性组合作用,而不是一种呆板或被动的指向性作用。这时候,他不得不假设在变动不居的经验族群“后面”,有一个“纯粹自我”(true ego),它可以把变动不居的经验活动统合在同一主题(theme)之下,并用留阻(retain)的方法,将意识之流中众多的意识活动,整合成一个“综合性的意识”(synthetic consciousness),使其组合成同一主题的不同相貌。这个“自我”是一个不变的“自我同一”(self-identical)的存在,是一种蕴藏在意识活动之

中的“生命”,具有一种“自由的本质”,能够自由自在地投向与其择定之“主题”有关的对象,也能够将他对于对象的印象自由自发地组合在一起。

在《笛卡儿沉思录》(1960/1992)中,即在他哲学工作的末期,胡塞尔又发展出一种在西方哲学中少见的“动态性自我”(dynamic ego)的概念。意识流在意识对象的时候,一方面不断地架构对象,另一方面,也同时在进行“自我架构”(self-constituting),使“自我”具备“自我同一”的“不变”特质。在这一切变化中,“自我”因而展现出一种“恒在性的风格”(abiding style),架构成一种统一的不变体,成为一种“人格的特色”(personal character),胡塞尔称之为“动态性的自我”。

第五节 架构“互为主体的世界”

依照胡塞尔的观点,假若我们要在满足现象学严格学问要求的条件下,建立一个外在世界的理论,唯一的办法是将这个理论建立在自我的经验之上,也就是一个纯然“我有”的世界之上。当我们把外在世界中一切“非我有”的部分剥除掉之后,我们将保留住一个与我绝对脱离不了关系的“外在世界”,这就是我的身体。我的身体为最基要的存在层次,我必须通过我的身体,才能经验到外在世界。

然而,我如何由这个纯然“我有”的范围,推测出“他者”的存在?胡塞尔认为,“他者”(other ego)具有“精神”与“物质”两个层面:“他者”在其世界中亦扮演着主体的角色,具有一种宰制性的作用,可以从他自己的角度,以主位的姿态意识到自己的存在。然而,“自我”如何由其经验中导引出“他者”的存在?又如何以“他者”为基础,建立一个“互为主体的世界”?

在《笛卡儿沉思录》中,胡塞尔指出,我们是用“比对法”(pairing)、“并现法”(appresentation)以及“移情法”(apperception)等三个步骤,在“我”的经验中架构出“他者”来。

一、比对法

所谓的“比对法”，是一种被动性的综合活动，在这个活动中，意识将两个可以区分开来的对象，放置在同一意识状态中，来加以比对。它们之间关系的极限，是一种完全相似的状态。

在我们的知觉领域中，“自我”永远站在一个优位性的位置，不论我有没有注意我的“自我”，不管我在感觉什么，我的身体总是伴随着我去感受一切。当我的知觉领域中出现了另一个身体，这个身体也具备我所拥有的一些特性，我的意识马上会展开一种比对活动，将出现在我的知觉领域中的身体与我自己进行比对。我的身体是“自我”的外在化呈现。出现在我的知觉领域内的身体，与我的身体有许多相似之处，则在其他方面，应当也是相似的。

二、并现法

当我意识到对象的一个侧面时，同时会隐约意识到这个对象背后未呈现出来的其他侧面。这种能力，胡塞尔称之为“并现法”。同样，当我知觉到我眼前出现的他人躯体时，同时会知觉到这个躯体之后潜在着的“他者”。我对“他者”的知识，最早是由我对“自我”的知识转化出来的。在纯然“我有”的范围中，我知觉到自己同时兼具身心两个侧面。在我的躯体中，自我直接约控着躯体的一切活动，并且作为世界的中轴，间接宰制着我存在于其中的周遭世界。同样，在我意识到“他者”的“并现性”活动中，我所知觉到的不仅是别人的躯体，而且是潜存于他人身体中的精神性本体。他也拥有“他者”的世界，而且是他的躯体与世界的中轴与主宰。

对于“自我”而言，这个“他者体系”是另一个圆融自足的世界，它有轴心，也有环绕轴心而组成的周遭世界，形成了一个我无法进入的另一个宇宙；它和我的世界一样，也是一个圆满的宇宙。

三、移情法

所谓“移情法”，是我在意识“他者”的时候，由自我的立场跳跃出来，而投入他人的意识流中，从他人的观点来观看事物。唯有用“移情法”，我们才能意识到“他者”也是一个有自己观点的主体，也能够由他的立场来把我客体化。如此一来，我才能够真正地把握住“他者”的本质特性，也就是“他者”的“主体性”。

以这样的方式，我能够架构出“自我”与“他者”之间互为主体之世界，那就是各个“自我”共同拥有的自然。更清楚地说，这时候我意识到，由“自我”的角度看，能意识到一个世界；由“他者”的角度看，能意识到另一个截然不同的世界。这些不同的世界，却是同一世界呈现出来的不同样态。这个能够呈现不同样态的自然，就是“自我”与“他者”群共同拥有的“自然”。

当我们意识到不同的“自我”拥有一个共同的自然世界时，“自我”群间便能以此为基础建立较高层次的社会或文化世界。由于一个“自我”与另一个“自我”之间存在着不可逾越的鸿沟，“自我”能够与“他者”共同拥有一个世界，主要是依靠“自我”用移情的方法，投入“他者”的意识之中，试着用他人的观点来意识世界，以自己所见的世界与他人所见的世界，一起编织出同一世界的呈现样态。换言之，“自我”群间共有的世界或社会，并不是实有性地存在，而是借由沟通所形成的共识性世界，是由“自我”群间共同编织出来的一个非真实性的世界。

这里所谓的“沟通”并不仅限于语言文字的沟通，而是涵盖人类一切表达与相互了解的方式。在沟通的过程中，“自我”不能占有绝对的优位性。“自我”群所构成的社会，是由一群平等的“他者”族群所组成的社会。在别人眼中，我们也是“他者”。我的观点，不过是无数“他者”群中的一个观点而已。

具备沟通能力的人类，会因不同的实践需要，通过各种不同的社会性

活动,包括语言活动、贸易活动和政治活动,建构出不同层次的生活世界,这就是所谓的“文化世界”。职是之故,文化世界并不是人类所共有的。唯有借由沟通性的社会活动,理解同一社群中“他者”之经验,才是真正生活在这个文化社群之中。

第六节 “生活世界”

从 20 世纪 20 年代开始,德国纳粹党兴起,其势力席卷了欧洲。当时,70 高龄的胡塞尔已经自弗赖堡大学退休。然而,身为犹太后裔,他仍然无法逃过纳粹党的迫害。目睹欧洲文明所面临的危机,1936 年,他将两篇演讲稿加以扩充,出版了《欧洲科学危机和超越现象学》(1936/1992),提出“生活世界”(life world)的概念,借以说明纾解欧洲文明危机的办法。

一、理论心态

要了解欧洲文明的危机,必须先说明欧洲精神的特质。最能够代表欧洲精神的特质在于他们相信,借着“理性”的力量,人类能够获得绝对的自主性,承担起创造历史的使命,并自由地创造自己的历史。然而,在欧洲文明发展中占有主导地位的“理性”,到底具有什么样的性格?在《欧洲人文危机中的哲学》中,胡塞尔指出,公元前 6 世纪和公元前 7 世纪,希腊人的哲学思考就已经表现出这种企求“理性”的意欲。

所谓“理论心态”(theoria, theoretical attitude),原先是希腊人的一种宗教仪式。在仪式中,个人必须摒除现实生活中各种实用性的关怀,而对世界中之对象采取一种超然冥想的态度,试图穿透变化不居的表象世界,找出其背后永恒不变的真理,引导人类发展出真实而完满的存在。以这种方式所获得有关理型世界的知识,希腊哲学家称之为“理论”(theory)或“科学”

(science, logo),有别于仅具有相对性的主观意见(doxa)。

在希腊人心中,这种摆脱人类一切现实的考量而获致的“纯理论”、“纯科学”,原本具有一种指引人类完成“理性”生活的实践意涵。然而,到了16世纪和17世纪的启蒙时代,作为欧洲文明主导理念的“古典理性”,却异化成一种“偏颇的理性”。在伽利略之后所展开的“新科学运动”中,许多自然科学家采用“观察”、“实验”、“分析”、“归纳”等研究方法,对研究对象进行各种量度与计算,把具体对象化约为数目字,再抽象化为数学公式或几何图形,希望能找出控制自然现象运作的因果规律,将宇宙或自然转化成“自然科学”的世界。结果,17世纪后的欧洲变成自然科学所主导的文化,“自然科学”的世界则成为欧洲人所拥有的世界。

自然科学方法论中的“客观性”,克服了人类知觉经验的暧昧性;自然科学家所建构出来的“数学化的科学世界”,也很像古典理性主义者所追寻的现象背后的“本体世界”。欧洲人因此把自然科学视为古典理性的延续,以为自然科学可以发挥古典理性的作用,引导人类发展出一种合理的生活。

二、自然科学与工具理性

然而,在《欧洲科学危机和超越现象学》一书中,胡塞尔指出自然科学与古典理性其实是完全异质的两种知识。古典理性主义努力要找寻什么(what)是宇宙的本质;自然科学家所要探求的,则是大自然万象到底是如何(how)运作的规律。他们相信,只要找到自然运作的普遍性规律,人类就可以对自然现象之发生,进行某种“预测”或“控制”。自然科学的这种理性,其实是一种偏颇的片面理性,它不仅欠缺古典理性追求“理论”那种“为学问而学问”的性格,而且把人生中的信仰、美感和意义全部排除在外。这种盲目而不具合理性目标的学问,根本不可能引领人类发展出一种合理的生活方式,这才是欧洲文化危机的根源所在!

在这本书中,胡塞尔指出,伽利略“既是一个发现的天才,同时又是个遮蔽的天才”。他发现了宇宙中潜藏的数学律则,同时却以十分巧妙的手法,掩遮住自然或世界的本来面目。因此,胡塞尔认为,唯有回到伽利略之前的“生活世界”,才能破解伽利略的遮蔽,纾解欧洲文化的危机。然而,到底什么是“生活世界”呢?

和科学世界对比之下,生活世界是以具体的“人”作为中心,所直接知觉到的世界。一个有活动能力、能知觉事物的人,能够对这个世界作出各种不同的情意反应,并开发出各种不同的行动经验,它是一种未经抽象化的世界,包含众多丰富的社会及文化现象。

三、生活世界

自然科学的世界则是人类在“生产”这个主题指引之下,所建构出来的一种“主题化”的世界。除了自然科学的世界之外,人类还会因其各种需求与目的建构出不同的主题世界,包括伦理世界、美感世界、宗教世界,等等。人类由于其知、情、意的不同需求所产生的各种目标、主题和趣味,这类主题化的世界可以并存于生活世界之中。没有任何主题可以成为一种垄断性的存在,没有任何一种解释方式可以单独展现这个世界。因此,对于个人而言,生活世界是由变动不居的具体事物组构而成的世界,也是环绕着具体的人而存在的全面性的世界。

在我们的生活世界中,任何人都不是是一种孤立的存在。相反,每一个人都经常会接触到他人。由于每一个人都有他的知觉,他的表现方式,以及他的整体性的经验系统;由于每一个人都必须参与别人的生活,都必须与别人共同生活,我们的世界是为整个人类社群而存在的,而不是为孤立的人而存在的。

因此,生活世界绝不是某一个人私密专有的世界。它是认知主体与他人直接或间接协商所形成的世界,其间充满主体主动架构与运作的成果。

所以,生活世界可以说是存在于主体之间的人类共有的世界。所有的“主题化世界”,不论是宗教的、美感的或是自然科学的世界,都是由一群专门化而有特殊旨趣的人共同建构出来的,都具有某种程度的排他性。相反,“生活世界”虽然是主题化世界的基础,却不具备主题化世界所特有的排他性。它是全体人类共同创造出来的,也是对全体人类开放的世界。

参考书目

蔡美丽:《胡塞尔》,台北,东大图书公司,1990

Husserl, E. (1891), *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und Logische Untersuchungen*. Erster Band. Halle A.S.: C. Pfeffer.

Husserl, E. (1907/1964), *The Idea of Phenomenology*, trans. by W. P. Alston and G. Nakhtnikian. The Hague: Martinus Nijhoff.

Husserl, E. (1911/1965), *Philosophy as Rigorous Science*. In Q. Lauer, *Edmund Husserl: Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. New York: Harper & Row, pp. 69 – 147.

Husserl, E. (1913/1994), *Logische Untersuchungen. Easter Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Halle A.S.: Max Niemeyer.

倪梁康译:《逻辑研究第一卷:纯粹逻辑学导引》,台北,时报文化

Husserl, E. (1913/1994), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Herausgegeben von Walter Biemel (Husserliana, Band III). The Hague: Martinus Nijhoff.

李幼蒸译:《纯粹现象学通论》,台北,桂冠图书公司

Husserl, E. (1936/1992), *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische philoso-*

phie. Herausgegeben von Walter Biemel (Husserliana, Band VI). The Hague: Martinus Nijhoff.

张庆熊译:《欧洲科学危机和超越现象学》,台北,桂冠图书公司

Husserl, E. (1960/1992), *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. by D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff.

张宪译:《笛卡儿沉思录》,台北,桂冠图书公司

Natanson, M. (1973/1982), *Edmund Husserl: Philosopher of Infinite Tasks*. Evanston: Northwestern University Press.

高俊一译:《现象学大师:胡塞尔》,台北,允晨文化

Pivčević, E. (1970/1986), *Husserl and Phenomenology*. New York: Hutchinson University Library.

廖仁义译:《胡塞尔与现象学》,台北,桂冠图书公司

第十五章 海德格尔的存在哲学

第一节 海德格尔的学术生涯

1889年,马丁·海德格尔(Martin Heidegger,1889—1976)出生于德国巴登州的一个小镇。父亲是当地教堂的辅祭,由于收入微薄,不得不在自家的木工厂中做些木工,维持生计。一家五口,有一弟一妹。高中时代,他开始接触当时流行的胡塞尔现象学,并在一个偶然的会里,读到布伦坦诺的博士论文《论亚里士多德关于“是”的多种意义》,深深受其吸引,并开始思考他后来毕生探索的一个“本体论”问题:如果说“存在者”可以用多样性的意义表达出来,那么究竟哪一种意义是最基本的呢?“存在”到底意味着什么呢?

读中学的最后一年,海德格尔研读布雷格(Carl Braig,1853—1923)的作品《论存在:本体论纲要》,而启发了对“存在学”的浓厚兴趣。1909年,海德格尔进入弗赖堡大学修习神学。两年后,转入哲学系。但他继续到神学院,听布雷格讲述谢林哲学和黑格尔哲学在思辨神学中的作用,对他未来的思想产生了决定性的影响。

1914年,海德格尔获得博士学位。他的论文题目是《心理主义中的判断理论》。论文中对五种心理主义的判断理论提出批判,并极力为纯逻辑的理论辩护,认为判断的必然性不属于心理领域,而属于纯逻辑领域。只有当逻辑概念和表达式具有意义时,才可能作出客观有效的判断。

1916年,海德格尔开始在大学讲授天主教哲学。他试图用胡塞尔的现

象学方法,重新解释西方哲学史上的重要思想。在这段时间,他特别注意到《圣保罗致撒洛尼前书》中提出的关于“关键时刻”(kairological time)的说法,这种说法对他后来写作《存在与时间》起了关键性的作用。“关键时刻”意指世界末日,即主再临的日子。圣保罗告诉人们,主会像夜间的盗贼那样再次到来。此种说法否认人可能认知到世界末日的时刻。但是,这个不能被认知的时刻,却可以转变为个人醒悟的时机。这种说法让海德格尔感到十分震惊。他领悟到,圣保罗所提的这种不确定的有限经验(即死亡),开启了人的视阈,让不蔽的“真理”得以呈现,这才是现象学中说的“让现象本身呈现自己”。

1916年,胡塞尔受聘为弗赖堡大学的正教授。三年后,他提名海德格尔担任他的助教。在与胡塞尔一起工作的这段时间,海德格尔发现了现象学方法的内在矛盾。现象学方法的基本主张是“回到事物本身”,不要把一个事物归纳为另外的事物,或者用一个事物来解释另一事物,而要对这个事物本身的特征进行描述和分析。可是,胡塞尔在遇到“存在”的问题时,却没有坚持现象学的方法,没有对“存在”本身进行分析,而是把“存在”归结为意识的活动,因而重蹈了欧洲两千年形而上学的覆辙。

1922年,海德格尔接受马堡大学的邀请,前往任教。在马堡大学,他不断地与当时著名的学者们交往,充实自己的学识,他的讲课也深受学生欢迎。他在其“存在学”的课堂上,不但对胡塞尔的现象学进行批判,同时也提出了自己的哲学构想。他指出:哲学研究的内容,应该把“本体论”提到首位;哲学研究的“方法”,则应该用“解释”的方法,来诠释“存在”的意义,对人的生存结构进行诠释。后来,他将这一系列讲演加以整理,删除了对胡塞尔的批判,形成举世闻名的《存在与时间》一书。

1927年,海德格尔的《存在与时间》在胡塞尔编辑出版的《哲学与现象学研究年鉴》上发表。这本书发表之后,引起了热烈的反应,他成为德国最重要的哲学家之一。

一年之后,胡塞尔打算从弗赖堡大学退休。当时,他还没有觉察到他和海德格尔在思想上的重大差异,退休前,仍然举荐海德格尔担任他的继

承人。退休后,他才有机会仔细研读海德格尔的《存在与时间》,发现两人之间哲学思想的严重分歧。他因而开始批判海德格尔的观点,两人之间的关系也濒临破裂。

在这时,德国政治形势发生剧变。希特勒上台后,对犹太人展开迫害,胡塞尔也深受其害,于1938年去世。

在胡塞尔备受折磨的时候,1933年海德格尔出任弗赖堡大学的校长,并加入了纳粹党。事后海德格尔承认,他加入纳粹党是基于两个考量:一是为了大学前途,二是他当时确实相信希特勒能使德国强大。他数度演讲,公开支持纳粹党的政策。可是,后来他在对待犹太人的态度上,经常和纳粹当局发生冲突。当教育部要求他解除包括一名犹太人在内的两名院长的职务时,他愤而辞职。十个月的校长生涯宣告结束后,他本人的行动也受到严密的监视。

战争结束后,他因为曾经出任纳粹校长而受到法国占领军的审查。1951年,他被批准正式恢复工作。1959年,正式退休。

退休后,他大部分时间都住在托特瑙山(Todtnauberg)黑森林地区的一间小屋中。他在这间小屋中生活了将近三十年,写下了《林中路》(1950/1994)、《走向语言之途》(1959/1993)等许多作品。1930年后,海德格尔不仅在思想上发生了巨大的变化,而且在写作手法和风格上也发生了巨大变化。他放弃了严密的逻辑语言,转而用诗化的语言批判欧洲传统的理性、主体性、人类中心论等思想,并建立了他自己的“存在哲学”。1976年,海德格尔逝世,享年87岁。

第二节 《存在与时间》

《存在与时间》(1927/1990),这本书的命名就意味着对西方传统思维的一种背反。在西方哲学传统中,“存在”一直被视为现象背后永世不变的本

质,与时间不相干。海德格尔在他的书名中把“存在”和“时间”连在一起,是要旗帜鲜明地表示存在是有时间性的。

在这本书中,海德格尔把批判的矛头指向西方传统的认识论。传统西方哲学一向重视认识论,笛卡儿的学说问世之后,很快成为西方哲学的主流。西方人把自己看做主体,把自然看做客体,以一种“主/客”二元对立的态度,不断地对自然进行算计和度量,而以操纵自然和征服自然作为最高目的。这种思考方式蕴涵了一种对“存在”的误解。它把“存在”看做一种永恒的现存状态,一种处于我们身体之外、呈现在我们眼前、可以让我们观察的客观实体。

一、存在与存在者

《存在与时间》一开始就试图通过对“存在”和“存在者”的反思,来破除笛卡儿的主客二元论。海德格尔指出:从柏拉图开始,西方哲学家便树立了“爱智”的传统,试图用理智思索并解答人们所感知到的诸般事物。结果,他们将大部分精力集中在探索“存在物(者)”(beings)的属性和用途,反倒忽略了亚里士多德最先提出来的一个根本问题:“存在”(being)是什么?

这问题看起来十分简单,仔细深思,却令人感到十分困惑。比方说,你现在正在读一本书,如果有人问你:这本“书”存不存在?你一定会回答:它“存在”。可是,如果有人进一步追问:既然它“存在”,那么到底什么是“存在”呢?你可能就回答不出来了。我们平常在思考什么是“存在”时,往往是在思考“存在者”,而不是在思考“存在”自身。然而,在各种“存在者”之后,到底什么是“存在”呢?

早在希腊时代,便有许多哲学家开始思考这个问题。他们用“存在”描述一种自然发生,自然展露出来的过程。这种过程具有一种控制和聚集的力量,使自然界中的万物得以出现和留存。希腊哲学家赫拉克利特将这种产生出一切的“太一”称为“逻各斯”(Logos)。以“逻各斯”指称某种“存在

者”，它变成一种言辞或律则，而“逻各斯”自身随即隐蔽不见。然而，在用语言表现出来之前，这种控制宇宙的“逻各斯”到底是什么呢？

二、“存在”与“亲在”

为了回答这个问题，海德格尔所提出的“基础本体论”刻意地将“存在”和实体的“存在者”区分开来。他认为，这两者虽然相互定义，又互相使对方成为可能，但两者截然不同。要破解“存在”的意义，必须从一种特殊的存在者入手。这种存在者是“为存在本身而存在”，而不是为成为什么东西而存在。作为“存在”问题的发问者，“人”便具有这样的特性。海德格尔因此而赋予“人”一个特定的名称，叫做“亲在”（Dasein），意思就是说，人必须不断地亲临“存在”。

和其他存在者相较，“亲在”有几点明显的不同之处。海德格尔把人描述为“在世界的存在”或“存在于世”。人是被“抛入”这个世界的，没有人挑选过自己的父母，每个人都是在一定的时间、一定的历史年代、一定的社会、带着天赋的遗传结构，被父母生养出来，而且必须按照这一切去过生活。人生的起点就像是投骰子一样，有无法逃避的偶然性，也毫无自主性可言。“存在于世”的每一个人，在这个世界上的一切都是被“给予的”，他必须以此为前提，进入自己的实存之中。除了“存在”之外，别无选择。

对海德格尔而言，人类最基本的特性并不在于“我思”，而在于他不仅“存在”，而且能够思索并理解“存在”的意义。这是他和其他“存在者”的最大不同之处。这个特性也因此而决定了“亲在”在本体论上的优先地位。询问本身，是“亲在”存在的方式，它和被询问的“存在”有着本体论上的关联。“存在”并不是既定的实体，我们不能从任何实体的属性来理解“存在”；唯有通过“亲在”的询问，“存在”的意义才能展现出来。因此，海德格尔把笛卡儿“我思，故我在”的命题颠倒过来，变成“我在，故我思”。

作为“存在于世”的“亲在”，本身就是一种开放的空间。在这个开放的空

间中,各种“存在者”会以不同的方式揭示自身。为了要继续存在,“亲在”必须不断地蜕变为“异于其所是”,而不会只停留于其所是。这时候,“亲在”不仅要反思自己的存在,而且要以自己的存在状态为基础,来探究其他各种存在者的属性。这样探究的结果,便构成了各门不同的科学。各种“存在者”有时会因此而走出遮蔽,进入澄明(真理),有时又会退回到遮蔽状态。

三、存在与言说

“亲在”对于“存在”的探问必须以语言作为基础。海德格尔把语言区分为本真的“言说”(rede)和一般的“谈话”或“闲谈”。他认为,“存在于世”就是存在于言说之中,因为只有在言说中,“存在”才能被表现出来。闲谈是一种非本真的“存在”方式,它包括所有陈词滥调和应酬用语,这种空洞谈话的唯一功能就是“传递语词”,它会妨碍“亲在”作任何新的探索,并以一种特殊的方式将它们压迫回去,把“存在”的显现给封闭住,甚至把“亲在”压抑到“无处可在”的状态中。

本真的“言说”则不然。它是以自觉和领悟作为基础的,自觉和领悟必须通过言说才能表达出来。所谓“言说”,就是将“存在于世”而已经获得明证的那些东西,用语言的形式,“有意义地”联结起来。

四、本真与非本真的存在

海德格尔认为,面对“存在”问题的时候,人可能有两种选择:一为选择“是自己本身”,另一为选择“不是自己本身”。所谓选择“不是自己本身”,就是自觉或不自觉地变得跟“常人”一样。“常人”(das man)并不是一个特定的人,而是我们通常所说的“大家”、“一般人”,也就是社会心理学家所谓的“概化他人”(generalized other)。变得跟“常人”一样,既不需要作任何选择,也不需要负任何责任,因而也丧失了所有的自由。这种丧失掉自身的

在世状态,海德格尔称之为“非本真的”(uneigentlich)存在状态。

与“非本真的存在状态”相对的,是“本真的”(eigentlich)在世状态。这是跳脱“常人”的束缚,摆开存在者的羁绊,而回复到存在的澄明境界。然而,处在这种可以自由选择和自我把握的状态里,“亲在”并不会感到幸福,相反,他会感到惶惶然地失其所在。这种无可名状的恐惧,海德格尔称之为“畏”(angst)。“畏”和我们平常所说的“怕”并不相同。“怕”通常有具体的特定对象,“畏”则不然。“畏”并没有具体的对象,它让人感觉惶惶然,却又不知道自己所畏的到底是什么。为了逃避这种“无家可归”(nicht - zuhause - sein)的状态,许多人宁可放弃本真的存在方式,而消融于“常人”之中,并在“常人”的存在方式里,寻得安身立命之所。在这种“安宁”(beruhigung)的气氛中,人们遗忘了“过去”,误以为“现在”的一切都是最完美的。“亲在”因此而趋向于“异化”(entfremdung),甚至不愿意再去思考使自己成为“本真的”可能性。

五、操烦与面对死亡的存在

既然“亲在”天生有一种逃入“常人”之中的倾向,而沉沦于非本真的在世状态里,那么,有什么力量可以使人由此超拔,回复到“本真的”存在状态?

海德格尔将“亲在”由“非本真状态”朝向“本真”努力转变的有机联系,称为“操烦”。“亲在”总是在为种种未来的计划“操烦”,“操烦”是存在与时间的结合点。“操烦”涉及一种向前运动,它必须以将来作为前提。为了寻求“存在”,“亲在”必须先行于它自身,并且在期待之中,随时处理自己无法控制的某些事务,这些事务是由其过去的历史所决定的。

“亲在”必须为“过去”做过的事情承担后果和责任,为其“将来”寻求各种可能性,并陷于“现在”的行动中。在生活中的任何时刻,这三种成分都会同时发生作用。“操烦”是“亲在”对这三件事的同时操烦。

由于人的存在本质上是有时间性的,海德格尔因此转到存在的终极状态“死”。“死”和“操烦”一样,也同时穿透“亲在”的过去、现在和未来。海德格尔认为,对于“死亡”的理解,是使人由“非本真的”存在,通向“本真”存在的唯一途径。每一个人都会死亡,而且在任何一个时刻都可能突然死亡。可是大多数人都认为自己随时会死,而宁可相信自己还有无数日子可以活。这样的信念使个人致力于追求“常人”的价值,并且变成一个终日操持、操劳的存在者。“死亡”的意义是个人永远不再生存在这世界上。“面对死亡的存在”(being - towards - death)使所有现世的东西都丧失掉原有的价值。这时候,人才能够定下心来,严肃思考存在的本质,并去追求“本真的”存在状态。

六、存在与时间

“亲在”的“本真”和“非本真”状态对应于两种不同的时间观(Heidegger, 1927/1990)。时间有“过去”、“现在”和“未来”三重结构,可是,“非本真”存在状态的时间观却是以“现在”作为核心:“过去”是已经过去了的“现在”,而“将来”则是尚未到来的“现在”。乍看之下,这种时间观似乎是把时间看成是由“过去”流到“现在”,再由“现在”流向“未来”的一条永远向前的线性之流;其实,这种时间观真正的表述方式是“现在—现在—现在”。依照这种时间观,过去的已经过去了,可以完全遗忘掉,未来的尚未到来,我们只能期待。人所能做的唯一事情,就是“把握现在”。

“本真的”存在状态则不然。“面对死亡的存在”迫使人对时间进行新的思考。每一个人都会死。人的未来只有一件事是确定的,那就是死亡。“亲在”通过对存在与虚无的真正理解,视“死亡”为“存在”之自我显示的总表现,视“虚无”为“存在”之总体依托时,会产生“焦虑”。当此时此地的“亲在”理解到“存在”的本质在于“虚无”时,才顿悟“虚无”才是自己真正的“家”。“存在”的本质就是“虚无”,因此,“存在”的本质是不存在的;“存在”没有本

质。海德格尔认为,探究“存在”之所以存在的可能性,把握“存在”之不存在的本质,就是理解“存在”之本体论和认识论意义的先决条件。为什么呢?

“未来”是不可期待的,迈向未来就是走向死亡。“过去”也不是已经消逝的事物。每一个人都是历史的产物,每一人都生活在他的历史之中。“过去”是培育万物的胚胎或苗圃;对于“亲在”而言,“过去”可能回复,却不可能抛弃。更清楚地说,在“本真的”存在状态里,时间并不是以“现在”作为核心,由“过去”流向“未来”的直线型流失过程;而像是一种“过去”、“现在”和“未来”不断往复的循环。在这里,“过去”和“现在”打通了,走向未来也可能回复到“过去”;“存在”既是全然的空无,同时也蕴涵有无限多的可能。

第三节 “人类中心主义”的危机

1947年,海德格尔发表《论人类中心主义的信》。此信长达三万多字,其实是一篇相当有分量的论文。在论文中,海德格尔提出许多反人类中心主义的论点,可说是其思想发展历程中一座重要的里程碑。

在西方的各个不同时代,人类中心主义都有不同的表现方式。它有时以人道主义的面目出现,有时以人本主义的面目出现,不论其表现方式为何,西方的人类中心主义者,都把置于世界的中心,认为人从事的一切活动,都应该围绕着人自身而旋转。自笛卡儿之后,这一趋势得到进一步的加强。人们把自己称为“主体”,人之外的世界称为“客体”;两者相互对立,人成为世界的征服者和拥有者,世界和自然则成为被征服者和被拥有者。

一、形而上学思考

我们说过,“亲在”不仅能够思索“存在者”,而且能够思考“存在者”的存在。当然,他也能够以己身为对象,反思自己的“存在”。海德格尔将“亲

在”的思考方式分为两种：一种是“形而上学思考”(metaphysical thinking)，另外一种“原初性思考”(originative thinking)。

在西方人类中心主义的传统里，所谓“形而上学思考”，总是站在“存在者”的角度，去表象“存在者”。由于“形而上学思考”仅把“存在者”当做“存在者”，所以它无法看到“存在”，它也无法直接掌握作为“存在者”之基础的“存在”。

根据海德格尔的观点，“形而上学思考”必须以“基础律”(principle of ground)作为原则(陈荣华,1992:151-159)。“基础律”的意思是：一切东西，无论在哪一种方式下存在，皆有一个基础。它源自希腊文的 axiom。依照希腊人的原意，axiom 是指最有价值或非常值得珍惜的东西。不过，古希腊人尚未有主体基础性的概念，他们所谓的“价值”，是出自事物本身，而不是人所赋予的。

然而，自从莱布尼茨(Leibniz,1646—1716)将 axiom 翻译成“基础律”之后，这个概念的内涵逐渐转变而具有了现代的意义。所谓“基础律”，是指在命题的领域内，作为始端的命题(first proposition)。更清楚地说，“基础律”是任何真理的基础。我们要判断一项命题是否为真，一定要给出理由，以确认其基础为真。然而，基础律本身也是一个命题，它是否又必然有一基础？如果这个问题的答案是肯定的，则此一基础的基础又是什么？

在古希腊，基础不是指理由或确证，基础是“存在”。“存在”就是任由事物自然而然的“自然”(physis)。然而，自笛卡儿之后，人经验到他自己是一个“表象者”，世界则是一个站立在他之前的对象。在这种表象的过程里，人只有在获得充足的理由或完备的确证之后，才能肯定他的对象是真正的。于是，“存在者”变成在表象中可被计算的对象；在基础律的支配下，现代人总是不断地提出理由，在计算中确证他自己及其世界。结果，人的本性成为“理性”(reason)，在理性的表象中，世界成为对象，人和世界分裂为二。现代人对于“基础律”的探究，也将无限后退，而陷入无底深渊之中。

因此，海德格尔主张，思想必须与“存在”紧密联系，目光必须专注于

“存在”本身。他指出,以往的哲学之所以未能接近“存在”本身,是因为它们把“存在者”当做“存在”,所以失去了自己的家园,使现代人因此而变得无家可归。

二、原初性思考

当人了解到“理性”的限制,进一步思考“存在”,并把握“存在”的真理时,他便已经在作海德格尔所谓的“原初性思考”,亦即“本性思考”(essential thinking)。

严格说来,“原初性思考”并不是心理学意义上的“思考”。它是“亲在”在“无意志”(non-willing)的状态下,以他整体的“存在”来经历事物,既不是主动,也不是被动,而让万物如其所是地呈现出它们自己(陈荣华,1992:159-176)。这种境界,有点儿像朱熹所说的:“万物静观皆自得”,也有点儿像道家所讲的“体道”。庄子在《应帝王篇》所说的:“至人之用心若镜,不将不迎,应而不藏,故能胜物而不伤。”可以说是这种境界最好的写照。

值得注意的是,“原初性思考”既不是用“心”思考,也不是用“眼”观照,而是源自“亲在”的亲临存在。它并不像笛卡儿哲学那样,将主体想象成和客体二元对立;相反,它是“亲在”开放自己,放松自己,让世界中的事物降临到自己身上,和自己融为一体,这种境界海德格尔称之为“与物同游”(in play within the matter itself)。由于万物都有其个体性,它们之间又彼此关联,因而有其整体性;当事物都各自栖息在其自我隶属之地,如其所是地展现,各得其所,适其所是,此时“亲在”所感受到的,不仅是作为“存在者”的“器”,还有作为“存在”的“道”。

海德格尔指出,在西方传统中,由于形而上学对思想的长期统治,西方现代人对语言的使用已经完全变质。它只为形而上学服务,并浸透着人对世界或主体对客体的支配欲望,不断地对地球和自然进行利用和剥削,最后终于导致人在地球上的生存和居住危机。

在海德格尔看来,本真的思想必须同不断“存在”相联系。它必须始终守候着,等待“存在”的不断来临。唯有如此,思想才能响应存在的召唤,才能服从存在的要求。因此,真正的思想,就是要经常反观内心,并看护存在。作为“存在的看护者”,人不会再认为自然是属于自己的,他只有权利看护它并使它不受到破坏,而没有权利拥有它或支配它。唯有如此,人才能与自然保持平等和谐的关系,存在的真理才能借由诗的语言向他展现出来。

第四节 理解与诠释

以“原初性思考”作为起点,海德格尔提出了一种和笛卡儿“主/客”二元对立之认识方式截然不同的“客观性”概念。海德格尔认为,一个人的“生活世界”只有一小部分能够成为和他对立的客体。个人必须以自己存在的实在性作为参照点,并以他自己的“生活世界”作为“视阈”,来界定某一存在物,他才能获得有关该一客体的正确知识,从而作出正确的判断(Palmer, 1969/1992: 209 - 210)。更清楚地说,海德格尔坚决反对把世界看成是一种和人类主体对立的“从属物”,并用一种技术性的思考方式,恣意加以控制、操弄、破坏,或甚至企图予以弃置。相反,他认为,人类主体是从属于世界的,世界是人类在认识任何实体之前就已经存在的东西,世界和理解都是存在的本体论不可分割的成分,人必须以他的“生活世界”作为背景,将“客观的世界”看成是其“生活世界”之内的一个结构;唯有如此,他才能让这个“客观世界”开显自身,并作出正确的判断和决定。

一、心境、理解和言说

“存在于世”的“亲在”如何开显出自己及其精神世界呢?在《存在与时间》中,海德格尔列出了亲在开显自己及其世界的三种方式,即心境、理解

和言说。所谓“心境”(befindlichkeit),包括“亲在”发现他自己时的内在及外在情况。每一“亲在”周围的实际情形,海德格尔称之为“现实性”(faktizität),它指的是“亲在”存在于世必须面对的情况,包括被投掷性、共同存在、恐惧(怕)、忧虑(畏),等等。

“理解”是随着心境的开显而展示出来的。在理解中,同时会开显出指向性,更清楚地说,理解可以指向自己,也可以指向世界;它会为“亲在”的存在方式筹划各种不同的可能性。理解朝向各种不同可能性筹划的开展过程,他称之为“诠释”(die Ausbildung)。

“亲在”在心境中借筹划与诠释而理解自己及世界之后,就可以进一步以“言说”(rede)表达出来。所谓“言说”,就是“可理解的清晰表达”,在诠释及言说中所表达出来的就是意义(sinn)。换言之,言说是诠释和陈述的基础,在心境中所理解到的整体关系,可以借由言说而表达出来。

二、理解的“三重结构”

海德格尔认为,人在诠释某一特定领域中的事物时,被诠释的对象必须已经预先存在其“生活世界”之中。人必须通过三重“先设结构”(fore-structure),才能清楚地诠释或理解某一对象,这可以说是理解或诠释活动的预设条件(陈荣华,1992:34-37;张汝伦,1988:106-107)。

(一)先设所有(vorhabe, fore-having)

或译为“前有”。人在有自我意识或反思意识之前,他已经置身于其“生活世界”之中。他的文化背景、风俗习惯、生活经验,以及他生活时代的知识水平、物质条件和思想状况等等,都是从他意识到自身的存在时,即已经为他所有,并成为不断影响他、形成他的力量,这就是所谓的“前有”。“前有”像是宇宙间隐而不显的神秘法则,它始终在发生作用,并决定“亲在”的理解和解释,但永远无法被人清楚地把握。“亲在”对其世界的理解

和解释,永远无法超出“前有”的范围;所以说,“前有”规定了对世界的理解 and 解释。

(二)先设观点(vorsicht, fore - sight)

又译为“前见”。“前有”是内涵相当稳定、外延却十分模糊的存在视阈,它包含无限多的可能性。当人要理解或解释其“生活世界”中的某一对象时,他一定要根据某一个预先设定的立场或观点,才能作“首度的切入”(first cut),使其铺陈在吾人面前,这个预先设定的观点,称为“前见”。“前见”也是“先设所有”的一部分,唯有通过“前见”,才有可能阐明某一对象。

(三)“先设概念”(vorgriff, fore - conception)

又称为“前设”。“前见”的功能是将人的注意力引向某一个问题领域,“前设”则是用一个结构性的概念模式来把握该一对象。“前有”、“前见”和“前设”是所有解释的基础,这三者构成了理解的“先设结构”。

三、诠释学的循环

在平常情况下,一般人对他所要解释的对象,并不一定有清楚的了解。可是,他一定要或多或少对它有所了解,才能将它解释出来。所以,海德格尔将理解的这三重“先设结构”称为“诠释学处境”。按照海德格尔的观点,“熟悉”和“理解”先于认识。在我们将某一个对象选出来,进行理性认识或理论认识之前,它已经存在于我们的“前有”之中,和我们的世界产生关联。我们对它必须存有某种“前见”,才能对它进行认识;认识的结果又构成新的“前见”,构成了一种“诠释学的循环”。我们对它的认识也会通过这种不断往复的循环,变得愈来愈清楚。

在任何认知活动之前,理解的三重“先设结构”早已在发生作用。想要创造出一种完全不受观察者影响的诠释学,根本不可能。然则,在自然或

社会科学的范畴里,我们该如何进行学术性的“客观”诠释呢?他的答案是:以事实本身作为选取学术题材的基础,使诠释学循环形成一种“事实的圈子”(faktum des zirkels)。换言之,他虽然强调诠释之存在结构的主观层面,但他并不否认诠释必须重视客观事实。他对于理解和诠释的观点为本体论的诠释学奠定了基础,让他的学生得以继续发扬光大。

四、语言是存在的家

早期的海德格尔对于“亲在”的解释,并没有凸显出语言对呈现“存在”之意义的重要作用。后来他把诠释看做“通过语言表达出来的理解”,并认为:一切解释都是以理解为基础所表达出来的“陈述”。陈述的首要使命,并不是要向“他者”沟通信息,也不是像普通语法学所说的,要向“逻辑主体”提供实词,而是一种“存在价值”的呈现。这样一来,不仅揭示出语言的本体论意义,也把诠释学的研究更深入地向前推进了一步。

在海德格尔晚期的作品《林中路》、《走向语言之途》中,他指出,语言的本质不在语言之外,语言的本质就是语言本身。探讨语言的本质,并不是要寻求寄托于语言之上的“其他事物”。研究语言的唯一方向和唯一论题,就是要了解“语言的存在”本身。要研究语言的存在本身,必须从纯粹语言入手,而诗歌就是纯粹语言。当我们听到或读到一首诗的时候,我们只“听到”那诗文在对我们“讲”话,把我们的注意力和思想感情从一个地方引到另一个地方,又从另一个地方转入其他境界。事实上,诗句所“召唤”而来的内容并不一定是“作者”给我们的,而是诗句的言语本身“讲”出来的。同样,当一个“存在者”讲话的时候,他所讲的“话”并非作为主体的“他”在讲话,而是“言语”本身在讲话。使“言语”本身去讲“言语”本身,让言语自身去表现和显露它自身,就是言语作为言语的本体论意义。因此,“说话”是“亲在”“在世”的表现,“语言”是存在自身展示之所在,海德格尔因此提出“语言是存在的家”的著名论点。

参考书目

高宣扬:《海德格^①及其哲学思想》,见《存在主义》,135~215页,台北,远流出版公司,1993

张汝伦:《意义的探索》,台北,古风出版社,1988

陈荣华:《海德格哲学:思考与存有》,台北,辅仁大学出版社,1992

项退结:《海德格》,台北,东大图书公司,1989

熊伟:《现象学与海德格》,台北,远流出版公司,1994

滕守尧:《海德格》,台北,生智,1998

Heidegger, M. (1927/1990), *Sein und Zeit*, 15. Tübingen: Max Niemeyer.

王庆节、陈嘉映译:《存在与时间》,台北,桂冠图书公司

Heidegger, M. (1947), *Platons Lehre von der Wahrheit*. Mit einem Brief über den.

Heidegger, M. (1950/1994), *Holzwege*. Frankfurt A. M.: Vittorio Klostermann.

孙周兴译:《林中路》,台北,时报文化

Heidegger, M. (1959/1993), *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske.

孙周兴译:《走向语言之途》,台北,时报文化

Palmer, R. (1969/1992), *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher,*

Dilthey, Heidegger, and Gadamer. Evanston: Northwestern University Press.

严平译:《诠释学》,台北,桂冠图书公司

Steiner, G. (1978/1989), *Martin Heidegger*. London: Fontana Press.

耿扬译:《海德格》,台北,结构群

① 即“海德格尔”。——编者注,下同

第十六章 伽达默尔的诠释学

第一节 伽达默尔的学术生涯

伽达默尔(Hans - Georg Gadamer, 1900—2002)出生于德国马堡。在儿童时代,父亲热衷于自然科学研究,但他与父亲的关系相当紧张。长大后,喜欢文学、戏剧和艺术。20世纪20年代就学于马堡大学和弗赖堡大学,专攻科学哲学和古典哲学。1922年获得博士学位;1923年拜胡塞尔和海德格尔为师,受两人影响甚大。1929年在海德格尔指导下,通过讲师论文,1937年开始在马堡大学任教。1938年转到莱比锡大学任教,1945年任该校哲学系主任,1946年升任该校校长。1947年至1949年转到法兰克福大学,担任首席哲学教授;1949年转至海德堡大学,接任雅斯贝斯(Karl Jaspers)的教授职位。其后即一直在海德堡大学任教,1968年退休后,仍为海德堡大学的荣誉教授。

伽达默尔的学术生涯可以分为三个时期:早期(1922—1949年)研究古希腊的政治和伦理思想,着重于对柏拉图思想作系统性的阐释和发挥。中期(1949—1960年)他注重的是本体论,发展带有浓厚思辨色彩的哲学诠释学体系,阐释了理解现象的普遍性,强调理解遍及于艺术经验、历史经验和语言经验之中,认为这些经验都是人生在世的模式。到了晚期(1960—2002年),他摆脱了学院式的纯思辨色彩,将这种本体论运用于现实社会,重返人生、社会、实践等社会问题的分析中,最后发展成一种实践科学,一种价值伦

理的体系。这些发展,不仅是他本人的学术经历,而且与他的时代和社会背景密切相关。他的哲学可以说是他对自身所处之时代所提出的回答。

第二节 《真理与方法》

伽达默尔一生著述繁多,这些著述主要集中在哲学美学和历史哲学两个领域,他的哲学诠释学就是以这两个领域为背景而形成的。他最重要的作品是六十岁时出版的巨著《真理与方法》(*Wahrheit und Methode*)。

此书出版于1960年,与胡塞尔的《逻辑研究》(1900)、海德格尔的《存在与时间》(1927)并称为20世纪德国哲学三大巨著。本书内容很少提及“方法”与“真理”这两个词语,这个书名其实隐含着讽刺的意味:“方法”并不是通达“真理”的途径,相反,“真理”会逃避坚持“方法”的人。这本书的原名为《理解与发生》,比较符合他的本意。

伽达默尔认为,自然科学方法,不论是培根的经验归纳法,还是笛卡儿的演绎法,都会造成控制意识。方法论时代是科学泛滥和科学控制加剧的时代。方法并不能保证人们获得真理,方法并未提供一条通往真理的康庄大道。因此他主张:(1)不要盲目崇拜方法,不要盲目相信科学会解决人的生存危机、价值危机和信仰危机。(2)在各门哲学派别中,唯方法至上的思想均有典型的体现,如实证主义的“实证方法”和“经验论方法”,科学哲学中的“否证方法”,科学历史主义的“典范”,等等。(3)由于方法并不是走向真理的途径,而是障碍,因此,他主张发展一套诠释学的真理,对方法作彻底的清理。

伽达默尔与法伊尔阿本德在“反对方法”的态度上相当类似,两人都在方法论上表现出强烈的虚无主义和相对主义,并且强调历史和人文主义。但是,法伊尔阿本德在本质上主张实在论,他并非不要方法,而是反对方法的一元论和独断论,因此他提倡多种方法并存的多元方法论。伽达默尔则

是反对方法论上的客观主义和绝对主义。方法上的客观主义是从科学方法而来,绝对主义的极端表现,则是唯方法至上。他也没有要人放弃“方法”,事实上,他本人的诠释学就结合了现象学和辩证法两种方法。

《真理与方法》一书包含三个部分,分别开辟出艺术、历史和语言这三条通往真理的“非方法”大道。伽达默尔认为,艺术与历史是人们理解世界的两种模式,这两种模式终将统一于语言之上。语言并不仅是符号工具而已,它还具有表现世界使其得以继续存在的作用。

科学的真理并不是普遍适用的。伽达默尔的目的是要探寻那种“超出科学方法论控制范围之外的”对于“真理的经验”。使用科学方法论的手段,并不足以使人获得此种“真理”。精神科学的目的就是要逼近那些科学之外的种种经验,包括艺术经验、历史经验和语言经验,这些都是真理借以显现其自身的方式,这些经验方式是无法用科学方法论的手段来加以证实的。在这些领域里,科学用以衡量自身的研究判准和进步尺度并无用武之地。《真理与方法》一书,从审美的批判开始,探究人们通过艺术作品而获得真理的经验,并反对那种被科学的“真理”概念弄得很狭窄的美学理论。

一、艺术中的历史意识

伽达默尔首先指出艺术经验和科学经验的对立:艺术经验是一种人生在世的经验,它的内容是人主观认识的真理;科学经验则是人通过方法,实行对客体乃至对他人的控制。科学经验表现出一种知识上的抽象和控制;诠释学经验或艺术经验,却是涉及人生在世的真理,即历史的真理。艺术中也有真理,艺术也是一种传达真理的认识。他因此批判康德强调“主观审美标准”的美学观,认为美学的经验活动不能仅仅被归结为一种“艺术口味”的问题,不能把艺术鉴赏活动看成是像康德所说的那样,只注意到事物的表面质量的经验活动,无须对艺术进行“历史的考察”,便可以赏析作品之美。所以,他特别强调艺术的“历史意识性”,认为倘若我们像康德那

样,用科学的认识概念和自然科学的实在概念,来衡量我们所认识的真理,我们就很难看清楚上述问题。

伽达默尔继承了海德格尔的艺术观,主张艺术是存在之真理的一种显现,艺术作品自有其本体论的意义。这可以用游戏的概念来加以理解。游戏可以看做一种产生真理和参与真理的过程,它很像是艺术作品的存在方式。伽达默尔认为,通过观赏者或游戏者的存在,才能肯定此种真理的参与特性。观赏者只有以一种游戏的方式参与到艺术作品之中,作品的意义才能显现出来。只有人们参与到真理之中,真理才能为人所揭示。艺术不是现实的逃避或抽象,而是以认识真理作为目的的游戏。

艺术同游戏一样,是人存在本身的显现和描述,它既非主观亦非客观,也不是一般人所能操纵的东西。艺术的产生有一定的社会背景和思想背景,艺术自身也表现和描述这种背景。如果抽掉艺术中的道德因素,主体仅仅沉浸于其审美的愉悦之中时,则艺术已经失掉其原始的生命力。

二、艺术与游戏

伽达默尔认为,“游戏”,这个在美学史上极受关注的概念,对他分析艺术作品是极其重要的。他重新审视艺术的真理问题之后,指出“游戏”既不依赖于客观对象,也不依赖于主体意识,所以,他希望借由“游戏”这个概念来揭示艺术作品的存在方式。他说,如果我们在艺术经验的脉络中讨论游戏,那么,游戏就不是指行为,不是指创造活动,或享受活动的情绪状况,更不是指在游戏中实现主体性的自由,而是指艺术作品本身的存在方式。他对游戏所述说的一系列特征,其实就是艺术作品存在方式的特征。整体而言,游戏的主要特征有三项。

(一)游戏活动的主体性

伽达默尔认为,游戏活动的主体,并不是从事游戏活动的人。游戏的

真正主体,就是游戏活动本身。游戏的本质特征就在游戏活动的反复进行,至于谁在从事这种活动,则是无关紧要的。同样,艺术作品也是在进入人的理解之中,在彼此的交互作用中,才获得其存在。

(二)游戏是活动者的自我表现

游戏活动本身虽然具有主体性特征。但是,游戏从头至尾都必须有“他者”存在:游戏活动者是与“他者”在进行游戏。他者的具体表现,决定了游戏活动者的意愿和可能性等非实存的精神性事物。伽达默尔因此指出:“我们或许可以说,某人是在与其可能性或其意愿进行游戏。”这么说来,游戏就是活动者的自我表现,就是活动者自身意愿的表现。游戏活动者经由玩味某种东西,或表现某种东西,而达成其特有的自我表现。同样,在主体理解活动中,艺术作品所表现的意义,其实便是主体所理解的内容。

(三)游戏必须依赖于观看者

伽达默尔认为游戏活动必然具有观看者。游戏本身是由游戏者和观看者所组成的整体,必须由观看者去感受。对于观看者来说,游戏是在观看者之中进行的。换句话说,游戏必须依赖于观看者,它是以和观看者游戏的方式而存在的。同样,艺术作品的意义也是相对于观看者而存在的,只有进入到观看者的理解活动中,艺术作品才真正存在。对于作品意义的实现,观看者具有积极的参与作用。

作为人类行为的一种主观成就,认同具有“外于自身存在”的特质。所谓“外于自身存在”就是忘却自我地投入某一情景中,完全与某一事物认同。这样的认同具有“忘却自我”的特质,并且构成了观看者的本质。此时此刻,“同时性”构成了认同的本质。“同时性”是指:起源非常遥远的某个独特事物,向我们展现出来,并在其展现中获得了完整的现在性。它是主体积极参与所观照对象的结果,也是意识所要求的某种成就。所以,认同的本质就是参与所观照的对象,观看者的存在及其意义,也同样在于积极

参与其所观照的对象。在游戏进行的过程中,由于自我沉醉于其中,而忘却其主观性,因而能够在无意识中与世界的表象相通融。然而,自我又不是完全失去自我意识,它一旦觉醒过来,又会回到意识的主观性。

总之,游戏的概念对伽达默尔艺术作品本体论的建立非常重要。他的游戏概念展现出其艺术真理的三大目标:一是清除主观性,清除“主/客”观的二分;二是强调游戏中自我的表现,乃是艺术作品的存在方式;三是引入赏析艺术作品时参与真理的特性。

三、时间性与庆典活动

伽达默尔以庆典活动为例,来探讨作品赏析的时间性问题。在日常生活的经验中,人们通常是以“被排遣”或“已排遣”的方式来感受时间;在庆典活动中的时间则是压缩成“整体的时间”。此一庆典活动的瞬间,可以脱离现实的时间“顺序”而存在。不仅如此,同一个庆典活动,在不同时代进行,其意义并不完全相同。对庆典活动的经验不应有过去、现在之分,在庆典的进行中,对节日庆典活动的时间性经验,是一种“独特的现在”。

因为庆典活动必定有观看者,庆典是为观看者而表现的,所以伽达默尔又进一步分析观看者对庆典活动的意义。伽达默尔认为,观看者的存在并不是由其个人的经验所决定,而是由他对庆典活动的积极参与或认同所决定。“认同”并不仅是与其观照的对象同时并存,而是积极地参与到他所观照的对象中去,因此,它是一种主体行为方式。认同就是参与。认同于某个事物的人,一定知道该事物本来是怎样的。因而,观照活动就是一种真正的参与方式。

庆典活动将不可计数的“主体”和不同时间的活动放置在一起,在那特有的时间中,把某一个节日中不同人、不同地点和不同时刻的一切心态、活动及事件和盘托出,无限丰富的内容让人产生突然出现和同时出现的感受,同时又极其激动人心,此时平常那分分秒秒的时间顺序早已消失殆尽,

令人陶陶然沉醉于“庆典活动”中。

因此,庆典活动的时间,不是由感觉上无数个“同样长”的时间片刻拼凑而成,不是在均匀间断的瞬间系列中度过,而是在无法计数的中介过程中突然消失,像“成块的铁板”那样,突如其来,又不知不觉地消失。它是一种巨大的时间流的沉积物,就像那堆积了数亿年的冰山,在一瞬间倾泻而来,又突然地流逝过去,其中隐含的“时间”是难以计量的。

艺术赏析也有类似的庆典活动性。观看者可以将艺术作品感受为“现代”的时间流,并产生“身临其境”的感觉。伽达默尔指出:一切艺术作品都具有当代性,在任何一个“现在”,它们永远保有其功能。不管是在任何时候,也不管是在博物馆或是在什么地方,艺术作品永远都具有“现时”感。“它们永远是它们自身”,永远同一于自身。这就是说,艺术作品永远不会丧失其原本的功能,它始终不停地为其自身建构一个起始点。艺术作品这种特殊的时间性,伽达默尔称之为“同时代性”。这种同时代性,一方面立基于一般事物的“时间性”,另一方面又与这种“时间性”相对立,是两者之间辩证的统一,即历史性与超历史性的统一。

第三节 创作与诠释

一、读者与作者的差异

伽达默尔认为一部艺术作品的意义是永远无法被穷尽的。当一部作品从一种文化或历史背景,转换到另一种文化或历史背景时,人们可以发现作者及当时的读者未曾预料到的新意义。在伽达默尔眼中,作品的意义就像海德格尔所说的那样,是处于一种不断生成和不断流动的过程之中。

在西方诠释学理论中,占主流地位的观点,一向都是要如何理解并把

握作者的本意。即使有人注意到理解过程中的差异,他们也大多是要努力克服这种差异,很少有人会正视并肯定这种差异。伽达默尔一反传统,他全面肯定这种差异的合理性,推崇读者对作品意义的参与,推崇作品在现时的意义,这无疑是诠释学理论发展的一项进步。因为历史和现实的艺术经验都一再显示:无论如何,读者都没有办法把握作者的本意。因此,赏析艺术作品时,要想把握作者的原意是无意义的。作者创作作品的本意和读者阅读作品所理解的意义,必然会出现无法消除的差异。提出此一看法是伽达默尔的一项重要贡献。

二、历史

历史与艺术同样是通向真理的“非方法”大道。我们都生活在传统与历史之中,历史性是人类存在的基本事实。精神科学研究的是人类历史的各种流传物,它们在经验历史中流传,它们所传递的是我们必须参与其中方能获得的真理。

理解与传统密切相关。依伽达默尔的看法,人的理解根本不是方法的问题,理解不是某种活动。理解是一种发生,是一种遭遇、一个事件;理解比方法更为基本,使用方法必然是在理解之后。视方法先于理解的思考习惯,本身就立足在一个错误的前提上,以为方法能从个人主体中分离,而成为“中立的”或不带任何个人主观成见的工具,这样的工具可以抽离认识者自身的历史性。然而,历史性是人类存在的基本事实,历史的间距是不可克服的。因为成见就是理解真理的先决条件,源自个人历史的成见,也不可能完全消除。启蒙时代的哲学家以为成见全然是负面的,是历史学家在寻找客观真理时,应该要克服的障碍。伽达默尔称之为“成见的成见”,在他看来,成见并不是一件坏事,它是了解新事物所必需的前理解。

三、前概念与传统

伽达默尔继承了海德格尔关于理解的“前结构”概念,认为我们之所以能够理解一篇作品、一事物或一个境遇,并不是以一种“空虚意识”面对当下境遇来进行;相反,我们在进行理解之时,早已有一种面对境遇的意向、一个既定的视见方式以及某些观念上的“前概念”,在我们的理解中发生作用。将此观点转移到历史的研究上,伽达默尔认为,我们绝对没有一种纯粹的洞见和理解。唯有通过当下存在的意识,我们才可能观察历史,理解历史。对于历史的肯定,同时也肯定了“过去”在“现在”中的作用——唯有借由从“过去”承传下来的意图、视见方式和前概念,我们才可能观察现在、理解现在。这就是说,“过去”并不仅是事实的堆砌,“过去”是我们在每一理解行为中,都会涉入并参与其中的巨流。依照此一观点,传统并不是与我们对立之物。事实上,我们是存在于传统之中。传统是十分透明的媒介,在大部分情况下,我们不能察见到它,正如鱼不能察见到水一样。

四、成见与历史

在启蒙运动时代,西方的理性主义者大多认为,“成见”(prejudice)是一种和理性对立的力量,它是以“传统”作为后盾,借助传统的权威,在人们的生活世界中施展出其影响力。伽达默尔却力排众议,他在《真理与方法》一书中,详尽追溯“成见”的历史渊源,并以正面方式,说明“成见”是人的历史存在状态,它与历史互相交织,成为理解的基本“视阈”(horizon)。

在前一章中,我们说过,海德格尔认为,“前有”、“前见”和“前设”是理解的三重“前设结构”。伽达默尔继承了这样的论点,但并不在这三方面作结构上的划分,而统称之为“成见”或“视阈”。“视阈”一词的字面意义是“地平线”,其含义为,个人必须在其历史的存在中,展开理解活动。由历史

所形成的“地平线”,决定了他的理解视野。每一代的人,都必须从这样的“地平线”上起步,他不可能超越这个视野去理解人生。

伽达默尔认为,“理解”在本质上不是一个方法问题,而是人存在的方式,也是人对世界体验的一部分。在他对历史性的分析中,伽达默尔指出“以成见作为理解之条件”的深刻意义。他认为,重新肯定“权威”和“传统”的重要性是诠释学的基本出发点。“成见”是吾人历史存在的浓缩物,它表现出每一存在者之历史经验最初的发展倾向,同时也表达了我们的借以理解世界的基本内容。“成见”是历史传统对人类理解能力的制约性因素。理性和传统,并不是相互对立的力量;理性只有以传统力量作为中介物,才能发挥其作用。从积极的角度来看,传统不但不会限制认识的自由发展,而且会为认识的进一步发展提供多种的可能性。

五、视阈融合与文化创造

在人文科学的研究中,理解的对象是人类创作性思维活动的产品。无论是历史、哲学、文化乃至艺术作品,都是有意图的人在一定的历史时刻和历史存在中产生出来的,它们都有自己特定的历史“视阈”。当读者带着自己的历史“视阈”去理解某种历史作品时,两种不同的历史“视阈”必然会产生一种“张力”(tension)。读者必须摆脱由其自身历史存在所产生的“成见”,但又不能以自己的“成见”任意曲解其理解的对象。只有在解释者的“成见”和被解释者的“内容”融合在一起并产生出意义时,才会出现真正的“理解”。这种过程,伽达默尔称之为“视阈融合”(fusion of horizons)。

理解一部作品,本身就是解释者应用其成见,并改变其成见的一种活动。如果他想要完全理解作品,他一定要将作品和他所处的解释情境联系在一起。他在理解作品的同时,作品的“视阈”也融入了他的“成见”,并扩大了他的“视野”。所谓“理解”,就是将自身置于传统中的过程。在这个过程中,“过去”和“现在”不断融合,历史的视阈有选择性地融入了现代的视

阈。由于现代的视阈包含着一种向变化开放的可能性,它也因此而孕育了未来。唯有在人以不同态度对传统进行“过滤”后,才有可能创造出新的文化产物,这就是历史真正的价值所在。

第四节 语言与诠释

在伽达默尔看来,对于以往历史作品的每一种解释,都是以语言作为中介所进行的一种新的反思。因此,“语言”这种工具是持续不断地生活着,并发生作用的因素,也是人们与“现在”保持联系的中介物。唯有通过语言这种不断更新的活生生的中介物,我们才能领会和认识历史与艺术品。所谓的“历史”,就是已经沉淀成种种语言体系的历史存在,它是借由语言而延续的人类生活,也是通过语言的持续对话,永远诉说不完的一出戏剧。在此过程中,思想家和哲学家的任务,就是解释对话中所使用的那些语词的含义,并且在这些语词和特定历史环境的联系中,不断地发现新的历史意义,并不断地揭示事物的真理本质。

一、语言与存在

艺术和历史一样,其最终表现方式为语言。历史流传物、历史本身和历史的开放性,都必须借由语言表现出来。因此,伽达默尔的转向语言,是一种本体论意义的转向。借由语言以理解历史或艺术,也成为存在的一部分。语言不仅是一种对象,它是贮藏传统的场所,它是我们生活于其中、同时又必须通过它来生活的一种中介物。

语言既是人的存在,也是真理的展现,真理必须通过语言表达出来。但这并不是说,语言就是手段,就是工具。在伽达默尔看来,语言具有一种本体论的功能。它是理解的模式,也就是人存在的模式。科学所抱持的理

想,是要标示精确明晰的概念,所以科学不得不把“言辞”转变成“符号”。把言辞看做“符号”,就剥夺了“言辞”的原始力量,使它们仅仅成为一种工具或标示者(Palmer,1992:236)。

语言问题为什么能同思维概念一样,占据哲学的中心地位?对于此一问题,伽达默尔认为,其实不是哲学在指导语言,而是哲学为语言所引导。他本来是以“真理”作为最终关注的对象,但是,无论人类对此问题的答案为何,真理的最终定义和最后表达都离不开语言。真理是关于“人”的真理,语言也是关于“人”的语言。语言是“人”存在的本质,因此,唯有生活在语言中的人,才生活在真理之中。

二、语言与生活世界

伽达默尔的语言观可分为三个阶段:首先,他追溯了语言的兴起和嬗变。在语言演变的三个阶段(古希腊、中世纪、近代)中,他为自己的语言观找到了蓝本。其次,为了树立自己的语言真理观,他竭力批判了工具主义的语言观,并借此呈现出语言的揭示功能:不仅仅是对文化遗产的揭示,还有对生活世界的揭示。第三,他特别强调,在本质上,本体论的语言可以作为存在的模式,此一模式与人的理解有密切关联。

伽达默尔认为,语言是存在的表现,它不是属于人的,而是属于境况的;语词的构成不是反思的结果,而是经验的产物。当然,从某种意义上来看,语言的确是一种工具性符号,或达到目的的手段,这目的就是交流思想。但是从另一种意义上看,语言并不仅仅是思想,而且还是存在的一部分。这也反映出海德格尔的观点:说话的是语言,而不是人。我们实际上并未主宰语言、控制语言,而是语言在诉说我们。语言不能与思维分离,它像理解一样,是环绕一切的现象。语言永远不可能反映“事实”,它是媒介而非工具。语言的作用在于揭示,它与真理的“去蔽”具有同样的功能。

语言揭示出生活世界,世界与环境不同,语言创造了人可能拥有的世

界。人只有一个生活世界,此一世界是由传统流传物、文本等文化遗产所构成。动物虽然有相互了解的方式,但它们并没有语言,也没有世界。语言具有向人揭示世界的开放能力,动物并不具有这种能力(Palmer, 1992: 241)。“谁拥有语言,谁就拥有世界”,文明是一种外在的、技术性的生活组织,它以进步和繁荣为标志;文化则是一种内在的东西,它就是将我们联合在一起的和观念。文化与文明之间存在着一种对立因素,伽达默尔所要维护的是文化,而不是由现代科学所支撑起来的文明。

三、本体论的诠释学

伽达默尔的诠释学基本上海德格尔式的,可是,其中又包含有黑格尔的哲学思想,超越了海德格尔的观点。当他谈及“经验”和“视阈融合”的时候,特别强调这两者在“理解”过程中动态的交互作用。

他的诠释学把“理解”和“解释”看成是人类在现实生活中从事创造世界之活动的“总经验”。这种“总经验”共同的精神基础,就是“人的最基本感受”。哲学诠释学的任务,就是向这种“人的最基本感受”回复、靠拢和回归,以便在人的内心深处形成精神活动的弹性结构,把过去、现在和将来的许多种可能性,组合成既具有延续性又具有超时空性的一种“场域”,供人们的精神力量任意驰骋。人的精神可以在这里进行新的创造,并做出新的发现。实际上,任何诠释都不可能是重复的,任何诠释都是在“人最基本感受”的基础上,所做出的新创造和新发现。

四、辩证诠释学

海德格尔的诠释学从存有学上来设想“理解”的事件,而伽达默尔则更进一步,将理解的存有学发展成一种辩证的诠释学。他像海德格尔一样,批评现代性是屈从于“技术性思维”之下的。这种技术性思维是以对立

客体的“主体性”作为基础,并把人类的主观意识,以及根植于这种意识的理性确定性,当做人类知识的最终参照点。笛卡儿以前的哲学家,例如古希腊人,把思维看做存在本身的一部分;他们并不把“主体性”当做起点,以之作为基础,再建立知识的客观性。他们所做的是一种辩证的考察,并尝试让那被理解的事物来引导自己。知识是他们参与其中的某物,而不是他们后天获得的财产;他们参与其中,让自己被引导,甚至让知识来占有自己。古希腊人以此方式去接近真理,迈向真理;这种思维方式,超越了现代人希望以“主/客”对立的思考模式建立确定性知识的限制。

严格说来,科学方法不可能揭示新的真理,它只能将隐含在方法中的真理凸显出来。真理之所以会被发现,并不是通过“方法”,而是通过“辩证”。唯有以不断地提问作为回应事物的方式,才能趋近所要探究的事物。在“方法”中,进行探究的主体在主导、监控和操作着探究的方向;在“辩证”中,被探究的事物则提出问题,并要人对其回应。一个人只能以他所处的时空环境作为基础,对事物作出回应。此时,探究者不需要针对其对象建构出“方法”,以便掌控对象。相反,探究者突然发现他自己是被“主题”所质问的存在者。在这种境况中,“主/客”对立的图式,只会误导方向,只会使主体变成客体。事实上,方法自身通常都是在“主/客”对立的脉络之中产生的,它可以说是现代操作性和技术性思维的基础。

伽达默尔的辩证诠释学与黑格尔的辩证法有某些血缘关系。两者之间的不同,在于他的辩证诠释学并不是建立在自我意识上,而是以语言学和存有学作为基础,立足于人类在世存有的语言性之上。这不是一种提升“正/反”命题的辩证法,它是一个人“自己”视阈和“传统”视阈之间的一种辩证。我们继承了传统,遭遇到传统;同时,传统也制造出否定性的因素,这个否定性就是辩证的生命所在,就是探究行为的生命之源。

因此,伽达默尔主张,以苏格拉底的辩证法,代替现代的操作性和技术性思维。真理的获得,不是经由方法,而是经由辩证。经由“辩证”去接近真理,不仅与“方法”对立,而且要以建构个人“视阈”的途径,来克服“方法”。

伽达默尔所提出的辩证,是立足于海德格尔后期思想中所阐述的那种存在结构,以及他在《存在与时间》中所叙述的那种理解的前结构。辩证的目的是一种现象学式的,让遭遇到的存在者开显事物自体。方法是一种特定的提问方式,只能揭示出事物的单一面向;辩证的诠释学则是开放自己,让事物的存在来询问,让事物能就其存在,而开显出自身。由于人类的理解是语言性的,存在本身终究也是语言性的,所以我们有可能达成这个目的。

伽达默尔的诠释学提出了一种新的客观性:他发展出一种提问的立场,超越了“主/客”对立的图式。在提问中开显出来的东西,并不是主体性的一种投射;它在呈现出自身的同时,也影响着我们的理解,并牵动着我们的理解。伽达默尔认为,无论是在科学中,还是在人文学中,甚至在日常生活中,理解总是一种历史性的、辩证性的和语言性的事件。诠释学是理解的存有学和现象学。他反对以传统的方式把理解想象成一种人类主观性的行为,而强调存在于世的基本方式。理解的要件不是操纵和控制,而是参与和开放;理解并非知识,而是经验;并非方法论,而是辩证法。

参考书目

殷鼎:《理解的命运》,台北,东大图书公司,1990

高宣扬:《迦达默^①的解释学》,见《解释学简论》,143~198页,台北,远流出版公司,1988

严平:《高达美^②》,台北,东大图书公司,1997

Gadamer, H. G. (1981/1990), *Reason in the Age of Science*, trans. by F. G.

① 即“伽达默尔”。——编者注

② 同上。

Lawrence. Cambridge: The MIT Press.

结构群编译:《科学时代的理性》,台北,结构群

Gadamer, H. G. (1986/1993), *Wahrheit und Method: Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

洪汉鼎译:《真理与方法》,台北,时报文化出版公司

Palmer, R. E. (1969/1992), *Hermeneutics*.

严平译:《诠释学》,台北,桂冠图书公司

第六篇 批判理论

“法兰克福学派”的前身,是1923年在法兰克福大学成立的“社会研究所”(Institute of Social Research)。该所是由霍克海默(Max Horkheimer, 1895—1973)和几位年轻人共同策划成立的,首任主任是格伦伯格(Karl Grunberg)。“社会研究所”成立之初,正是苏俄的布尔什维克革命成功,而中欧革命和德国革命都遭到失败之际。许多欧洲左翼知识分子企图重估马克思主义理论,重估新环境中理论与实践的关系。

在这一时代背景下,这个研究所成立的宗旨在于:以马克思主义的理论,研究整体社会生活,包括经济基础、各种制度以及思想观念,但尽量避免和现实议题发生关联。他们把马克思主义看做一门“社会科学”,希望用它来研究“变化过程中的具体世界”。换言之,这个研究所的成立,可说是“西方马克思主义”思想运动的一部分,其特色是以当时流行的各种哲学观点与黑格尔的学说,重新解释马克思主义与资本主义社会的关系,并对苏俄的国家体制采取批判的态度。

一、流亡美国期间

1930年,霍克海默接任所长。德国纳粹兴起后,在纳粹势力的威胁下,1933年,法兰克福大学“社会研究所”辗转迁到美国,寄属于纽约哥伦比亚大学;社会研究所的成员也大多流亡美国。早期法兰克福学派的主要成员包括霍克海默、阿多诺(T. Adorno, 1903—1969)、马尔库塞(H. Marcuse, 1898—1979)、波洛克(F. Pollock, 1894—1970)等人。由30年代到50年代,流亡美国期间,他们致力于建立一个研究资本主义社会的理论。在霍克海默的指导下,社会研究所的发展方向渐趋明确,世人熟知的社会批判理论也逐渐成形。

批判理论所继承的思想传统主要是黑格尔的辩证观、马克思的历史唯物论与意识形态批判,以及弗洛伊德的心理分析。除此之外,康德、尼采、胡塞尔、海德格尔等人的哲学对批判理论的成形也有相当大的启发。德国

纳粹主义的兴起,使他们产生出文化的迷失感与没落感。这些人在这一时期所发展出来的“批判理论”,特别注意西方社会价值与文化价值中日益增强的非理性性格,以及对“实证论”及“科学主义”的反省。他们承袭了韦伯对现代社会理性化过程的观点,对布尔乔亚文化与学术思想展开了彻底的批判。他们的悲观主义,使其逐渐脱离马克思主义的社会理论,进而走向新黑格尔主义的意识形态批判。有人因此称之为“失望的激进主义者”(radicals in despair)。

二、巅峰时期

流亡美国期间,是法兰克福学派学术创作力最旺盛的时期。第二次世界大战后的1950年,“社会研究所”应联邦德国政府之邀,迁回法兰克福大学。返回法兰克福之后,“批判理论”的主要观念,开始出现在许多著作当中,“法兰克福学派”对德国的影响力也日益增强,不仅对现代的社会学、政治学以及哲学思想有直接的冲击,而且对年轻知识分子的影响更加明显。

20世纪60年代,由于激进学生运动的急速成长,法兰克福学派在思想与政治上的影响也达到巅峰。这时候,霍克海默已经隐居瑞典,阿多诺在流亡美国期间与战后德国的新环境中,也变得相当不激进。新马克思主义批判理论的主要旗手,是继续留居在美国的马尔库塞。

三、批判理论的第二代

自20世纪70年代开始,法兰克福学派的影响力逐渐消退;随着阿多诺与霍克海默两人先后去世,学派的特色也逐渐丧失。在第二代的“法兰克福学派”中,哈贝马斯可以说是最具影响力的领导人物。他一方面继承了阿多诺和霍克海默的批判传统,另一方面又吸收了英美的语言哲学和科学哲学,综合各家之长,超越古典的批判理论,对当代的知识论和社会理论作

出了巨大的贡献。因此,本书此一部分将以他作为代表,来介绍批判理论对于知识论的主要观点。

参考书目

黄瑞祺:《法兰克福学派之批判理论简述》,见《批判理论与现代社会学》,63~80页,台北,巨流图书公司,1986

Bottomore, T., *The Frankfurt School*. London: Tavistock, 1984.

廖仁义译:《法兰克福学派》,台北,桂冠图书公司

第十七章 哈贝马斯的知识论

第一节 哈贝马斯的学术生涯

哈贝马斯(Jurgen Habermas, 1929—)生于德国杜塞尔多夫(Dusseldorf),父亲属于当地的中产阶级。童年时代在纳粹统治下度过,但他自称童年时期对纳粹的统治,印象并不深刻。十五岁那年,第二次世界大战结束,他第一次在电影上看到纳粹集中营的残暴罪行,而大感震惊。1949年,哈贝马斯进入格丁根大学修习哲学、历史、心理和德国文学。50年代初期,人们发现,在纳粹时期,几位著名的大学教授都曾经发表过拥护纳粹政策的文章,因而震动大学教育界,其中最著名的人物是海德格尔。

1945年,盟军司令部正式禁止海德格尔在大学进行教书活动。1951年,对海德格尔的教书禁令解除之后,人们却发现他在战争期间的著述和讲稿,包括一篇题为《形而上学导论》的哲学论文中,都曾经公开支持纳粹的哲学和价值观。这一系列政治事件,使哈贝马斯的思想发生了很大的转变。

20世纪50年代中期,哈贝马斯阅读卢卡奇(Georg Lukacs, 1885—1971)的《历史与阶级意识》以及阿多诺和霍克海默合著的《启蒙的辩证法》,深受影响。1954年完成博士论文后,他前往法兰克福大学(University of Frankfurt)的“社会研究所”,师从阿多诺及霍克海默,继续研究深造。30年代初,霍克海默自创立法兰克福学派以来,便一贯主张理论创造必须与实际的经

验调查相结合,以此作为基础,进行多学科的综合研究,在对社会的总体批判中,能够统一经验科学和哲学思维,以实现人类的自我解放。阿多诺也是第一代法兰克福学派的思想家,他在自己的理论中探讨自己所处时代的历史转变因素,并预言他的历史时代行将终结,并过渡到一个崭新的时代,而广受当时青年的欢迎。

一、公共舆论与学生运动

在当阿多诺助理的三年(1956—1959年)期间,哈贝马斯完成了他的博士后研究论文《公共舆论结构的转变》。当他向担任哲学系主任的霍克海默提出答辩的要求时,后者却秉持法兰克福大学社会研究所一贯坚持的传统,要求他作更深入的社会学调查,然后再作理论分析。

1961年,哈贝马斯完成了他的论文答辩,并于1962年出版他的第一部主要著作《公共舆论结构的转变》。在这本书中,他结合批判理论、历史以及经验性研究,讨论“资产阶级公共领域”的兴衰。他把舆论看做科学技术与政治统治相挂钩的中间环节。他认为现代科学技术要成为政治统治的有效工具,必须诉诸“公共舆论”的管道。

借由电视、报纸、电台、讨论会及其他大众传播媒体,宰制社会的势力能够不断地动员、灌输、诱导和疏通公众舆论,让原来远离或不关心科学技术的公众,可以逐渐消化由科技成果所产生的知识,也可以认清这些科技成果可能带给他们的利益;更重要的是,统治阶级所控制的大众媒体,在传播新科技成果的同时,也会巧妙地掩饰其中所包含的“巩固统治利益”的成分,让社会大众只看到科技成果有利于他们的一面,甚至陶醉于其中。哈贝马斯因此指出,只有展开真正自由理性的对话和沟通,社会才有可能从统治阶级和为其效劳之技术贵族的控制中解放出来。

1961年,哈贝马斯和他的朋友合编出版了《大学生与政治》一书。他也因此卷入学生运动,并和当时学生运动的“新左派”发生公开争辩,而支持

学生运动中“德国社会主义大学生联盟”的改良主义立场。他在1969年出版的《抗议运动与高等院校改革》中,充分表现出他的此一立场,既反对“左派”的行动主义,也反对“右派”的保守主义,而成为学院式的理论批判派。

二、海德堡大学:沉潜与酝酿

1961年至1964年,哈贝马斯曾经应伽达默尔和另一位哲学家卡尔·勒维特(Karl Lowith,1897—1973)之邀,到海德堡大学(University of Heidelberg)任教。这段时间,哈贝马斯一方面和这两位老教授密切交往,一方面又开诚布公地批评他们的理论,为他自己未来的理论建构奠定了扎实的基础。

在其早期出版的著作《个人在人间共在中的作用》(1928年)中,勒维特把“主体之际”看做个人与他人共同存在的中介。他反对海德格尔片面夸大个人存在的理论,主张把“个人与他人的关系”看做人类在世界中经历的最重要因素。他和马丁·布贝尔(Martin Buber,1878—1965)一样,强调“我/你”关系的关键性地位,认为“我/你”即可组成一个独立的世界,而把其他的世界置于一旁。这种具有本体论意义的“我/你”关系不仅是一种“意识上的相互性”,而且是一种可以转化为创建性自我反思的心理对立。所以,与他人的“共在”意味着一种影响深远的基本变异。勒维特对海德格尔的批评以及他对“人际互动”的重视,对哈贝马斯日后沟通行动理论的发展,有极大的启示作用。

在海德堡期间,哈贝马斯还参加了一个心理学者主持的心理分析学术讨论会。弗洛伊德对社会和文化结构的批判让他体认到,精神分析学不仅是有关精神异常的起源及其发展的理论,对于社会文化及人类精神的实质,也有极富创造性的启示。

在《精神分析引论》中,弗洛伊德强调语言具有“巩固意识的功能”。哈贝马斯在1968年出版《知识与兴趣》一书中,把弗洛伊德的精神分析学看做一种“自我反思的科学”。他认为,“自我反思”是独立的个体“内向化”的

“心理治疗”过程,在这种“精神分析式的自我对话”中,精神意识反复作不断深化的“自问自答”,直到主体本身即使在社会联系中,也会深刻感受到一种“孤寂”感。这时候,作为主体的“自我”终于认识到自己独立批判的使命。在个人历史发展中,不再屈从于社会,而决意自由地表现自我。

1964年,他转往法兰克福大学教授哲学和社会学。哈贝马斯在法兰克福担任教授期间,对他产生重大影响的另一位学者,是他多年的好友和当时的同事卡尔-奥托·阿佩尔(Karl-Otto Apel, 1924—)他们两人虽然交往多年,但在理论上各有自己的独立风格。哈贝马斯是法兰克福学派社会批判理论的思想巨擘,阿佩尔则承袭了英美经验主义的传统,他们多年的交往使哈贝马斯在与新实证主义辩论之余,又能够综合两者之长,提出自己独特的知识论。

三、与新实证主义论战:新知识论的形成

1961年,在图宾根举行的德国社会学大会上,波普以《社会科学的逻辑》为题,发表了一篇论文,批评德国传统上对自然科学和精神科学的划分。随后阿多诺则以《论“社会科学的逻辑”》作为回应,开启了两大阵营之间的一场论战,双方的学生也纷纷加入这场论战。波普的学生汉斯·阿尔贝特(Hans Albert, 1921—)站在批判理性论的立场,严厉批评法兰克福学派历史主义的基本观点。他从三个方面批评批判理论:(1)关于谬误的理论,(2)关于方法论的理性主义,(3)关于批判的实在论。

阿尔贝特根据波普的科学进化的理论,发展出关于人类行为的相对主义原则。在他看来,只有奉行一种无止境的理性批判过程,才能克服自笛卡儿以来古典理性论所提出的“理性终极原则”。

在阿尔贝特《批判理性论》的第十二章“批判主义与伦理学”中,他认为在伦理学的范围内,绝不可能找到最终的理性原则。因此,伦理学应当使现行的道德体系接受批判性的反复审查,正如科学理论那样,不断地以现

实性来进行验证。在政治上,阿尔贝特主张自由主义的民主制,他认为,一切政治方案必须通过批判性的争论,容许一定的风险和错误。一方面,要动员具有科学知识的知识分子参加政治讨论;另一方面,又要防止对他们的盲目崇拜。他严厉批判政治学上的“整体论”(holism),在他看来,整体论是一种唯心主义的国家论,打着“整体”的旗号,企图剥夺个体的自由权。

哈贝马斯首先以《科学的分析理论与辩证法》为题,发表论文,批评波普等人的新实证主义。他提出三个主要论点:第一,新实证主义没有区分自然科学与人文科学的差异,并且以自然科学的方法处理人文科学的问题。事实上,前者旨在处理经验事实的问题,后者则涉及价值判断,两者不分,反映出实证主义的独断。第二,无论是经验主义者的命定论(determinism),或是波普的决定论(decisionism),其思考本质都是工具理性。工具理性的特质在于其宰制或支配功能。哈贝马斯因此宣称:任何将理性等同于工具理性的主张,都是意识形态。第三,社会的实在是由一群主体构成的,而不是客体。波普等人过于天真地看待知识探究问题,就无法理解意识形态在其中所扮演的宰制性功能。

哈贝马斯指出,社会科学家最主要的任务,就是批判并揭露意识形态,而实证主义者却只考虑到手段的有效性。这种工具性思维,往往忽略了目的本身所蕴涵的价值和意义问题。结果,在科学主义的认识论体系中,“科学”被推崇为至高无上的“最高原则”,就像宗教推崇万能的上帝一样。科学的“实证性”质变为具有意识形态性质的“实证主义”,而“客观性”也被曲解成“客观主义”。

他认为,在认识论上,新实证主义对自然科学、人文科学和社会科学的发展,不但具有消极作用,而且是在为实现“科学技术统治”的“现代精神”进行“理性的辩护”。

这场论战延续了好几年。哈贝马斯因为参与了这场论战,使得他声名大噪。和新实证主义论战的经验,也使他能够把“经验—分析性的科学”纳入他的知识论中。

四、沟通行动理论

哈贝马斯在法兰克福大学的教学经历可分为两个阶段:第一阶段是从1964年到1971年期间,他出版了《认识与利益》(1968/1971)、《作为意识形态的技术与科学》(1968)、《抗议运动与高等院校改革》(1969)以及《论社会科学的逻辑》(1988/1991)四本重要的著作。

第二个阶段是从1971年到1983年之间,哈贝马斯应邀到施坦恩堡(Starnberg)的马克斯·普朗克研究院(Max Planck Institute)担任院长。马克斯·普朗克研究院是一所跨学科的综合性的研究机构,其目的在于针对现代科学技术突飞猛进所引起的人类生活的根本变革,对当代世界及其未来进行整体性的研究。

在这段时间,哈贝马斯一方面对马克思主义和晚期资本主义所蕴涵的现代性进行批判,一方面又综摄弗洛伊德的精神分析理论、英美派分析哲学以及社会理论,出版了一系列著作,其中包括社会批判理论的代表作《沟通行动理论》。在这本书的第一卷(1981/1984)中,他指出,理性并不是一种心理机能,而是行为的某种类型和形态。一种行为是否合乎理性,只能在这种行为与其他行为的关系中加以认定。这时候,互动双方的言语扮演了决定性的作用。这就是他为什么要研究“沟通行动”的主要理由。他将“现代精神”所强调的理性行动分为两大类:一类是根据某种特定的动机或目的而组织起来的行动,这是由“工具理性”所支配的行动;另一类则是为了达到“相互理解”而作出的理性行动。他认为整个“现代精神”的发展历史,就是这两种理性行动互相冲突和交互穿插的历史。

在《沟通行动理论》第二卷(1981/1987)中,哈贝马斯进一步在“生活世界”和“系统”之间作了重要的区分,对于个人而言,生活世界是一种前逻辑性、前技术性、前工具性的存有论领域,它根植于个人直接的生活感受,因此,它的内容是十分丰富而且不固定的,但它的界限是无法超越的。哈贝

马斯认为,沟通行动有三种不同的功能,即达成理解、协调行动以及使行动者社会化;生活世界也有三组与之互相对应的结构要素,即文化、社会和个体。所谓“文化”,是指沟通行动者经由其背景所累积下来的知识储存,和其他的沟通者可以参考他们对同一世界的知识,互相交换看法。所谓“社会”,是指沟通行动者所认可的合法秩序,借由这些秩序,沟通者可以调节其群体的成员,并保证其团结。所谓“个体”,是指沟通行动者的自我认同、言说实践以及沟通能力,借由这种能力和资格,主体可以经由相互理解的过程,确立自己的身份和特质。在公共领域中,生活世界之符号的再生产,旨在达成文化的更新、集体意志的构成,并培养出自主和负责的个体。这些目标都必须借由语言的中介才能达成。

生活世界的理性化,使得政治、法律以及经济等系统获得解放,同时也导致物质生产方面的复杂化。金钱和权力变成“系统整合”的操纵媒介,并取代了语言在生活世界中的沟通和整合功能。系统之指令开始工具化生活世界,以沟通协调寻求共识,被纳入报酬与惩罚的单向思考之中。生活世界结构分化的系统性变迁,渐渐形成系统与生活世界的分离。在系统机制日趋膨胀之下,生活世界反倒萎缩成次系统,这种现象哈贝马斯称之为“系统对生活世界的殖民”。

哈贝马斯认为,一个解放的社会,就是生活世界不再被系统之自我维持的原则所宰制的社会。个体化和独立自主的公民,必须学会在公共领域中为自己思考、说话和行动,依赖对话、民主的舆论和意志,形构出一种“无扭曲的沟通”,让现代社会在文化、社会和经济领域中的人,能够找出共同的生活方式,并且在“和解”的共同性中真诚地生活。

五、批判理论的实践

在1986年春天,德国历史学界发生了一场激烈的争论,争议焦点是如何评价纳粹政权在德国历史上的地位。在争论中,德国历史学家希尔格鲁

贝尔(A. Hillgruber)等人,披露苏联红军攻入德国内默尔斯多夫(Nemmersdorf)市后的情形,并主张德国的历史学家必须认同德国的命运,为纳粹政权辩护。

哈贝马斯则挺身而出,严厉批判他们史学理论中的法西斯主义思想。当时,有一位智利籍的哲学家出版了一本书《海德格尔与法西斯纳粹主义》,书中列举大量历史事实,论证海德格尔为希特勒效劳的行径。其中之一,是海德格尔在辞去弗赖堡大学校长的职务之后,直到1945年为止,还一直向纳粹党缴纳党费。在这场争论中,哈贝马斯明确主张,政治必须与学术截然分开。他指出,哲学理论当然可以为社会理性化和正常化作出贡献。可是,哲学和政治是属于两个完全不同的范畴,无论如何都不能把两者相混淆。哲学理论的争执不能和政治斗争联系在一起,也不能像海德格尔在《形而上学导论》中所做的那样,以哲学理论的面貌,宣传特定的政治观点。

他认为,批判理论负有批判社会及解放人类的使命。因此,他继承了韦伯、涂尔干和马克思的批判精神,深刻反省现代性的各种不同形式,以及当代社会病态的进展趋势,对现代资本主义的社会病理学进行诊断和批判,希望找出人类实现真正解放的道路。

基于这样的立场,他不但积极参与德国“绿党”的和平主义和保护环境运动,而且坚决支持欧洲共同体的建立。希望实现社会正义来对抗新纳粹党的复活。

第二节 《知识与人类旨趣》

不论是哈贝马斯的沟通行动理论,抑或是他自身对批判理论的实践,都是建立在其知识论的基础上。在这一方面,他曾经出版过《理论与实践》(1963/1973)、《作为意识形态的技术与科学》、《论社会科学的逻辑》等书,以

及最能代表其见解的《知识与人类旨趣》(1968/1971)。在这本书中,哈贝马斯提出了他自己的知识理论。他首先对康德、黑格尔和马克思知识理论进行反省和批判,然后从哲学人类学(philosophical anthropology)的角度指出:对应于人类的技术旨趣(technical interest)、实践旨趣(practical interest)和解放旨趣(emancipatory interest),人类会形成“经验—分析”的(empirical - analytical)、“历史—诠释”的(historical - hermeneutic)和“批判”的(critical)三种不同的知识。

一、思想的沿革

我们说过,西方哲学史上,很早就存在着理性论和经验论的对立。这两种知识论的争议焦点,在于知识的来源及其可靠性的问题。经验论者认为感觉经验是人类知识的基础和最终保证,唯有通过经验归纳所建立起来的综合判断,才是真正的知识;而理性论者则认为人类心智的认知能力才是知识形成的唯一凭借,根据抽象思维建立起来的分析判断,才是真正的知识。

(一)康德的理性主义

为了解决西方知识论的这种历史性争议,康德(Immanuel Kant, 1724—1804)主张人类知识主要是由两方面的因素所促成的:一方面是外物作用于吾人感官所引起的感觉经验,另一方面是吾人先天的认知能力。康德认为,人类的一切知识都是以感官经验作为基础,但是普遍和必然的知识并不是来自经验,而是来自吾人先天的悟性能力。在人的认识活动过程中,吾人必须先运用先天的认知能力,将感觉经验整理成先天的感性直观形式,再经过吾人悟性思维形式的综合统一,从而形成普遍有效的科学知识。然而,通过这种“理论理性”(theoretical reason)的运作,吾人只能知道科学知识,而不能问答“我们应当做什么?”或者“我们应当如何行动?”的伦理问

题。他认为这是属于“实践理性”(practical reason)的范畴。

哈贝马斯认为,康德并没有把人类整体的生活实践化约为知识或技术的应用,也没有忽略人的反省能力和实践理性,这种努力为科学知识的“定位”作了很大的贡献。然而,康德将牛顿力学绝对化,将真理看成是静止不动的僵化之物,从而推论出先验的认知主体是超时间(timeless)而且是非历史的(ahistorical)。这种认为认知主体没有历史意识的预设,不但使人们丧失理性的反省批判能力,而且使人们无法成为驾驭科学的主体。

(二)黑格尔的辩证法

黑格尔认为,康德的观点忽略了人的认知能力具有历史局限性,科学只不过是人类迈向绝对知识过程中的一个暂时环节,在整个科学知识的发展过程中,牛顿力学也只是其中的一个暂时典范而已。人的认识活动只是人整体生活实践的一个层面,人是首先作为一个实践主体,而后才成为认识主体的。认知主体绝不是独立于生活之外,人的认识活动是在整体生活实践中进行的;人的认识活动必须以生命经验的反省作为基础,才不会陷入独断的谬误之中。只有把实践(praxis)引入认识论,把认识与实践结合起来,才不会因为把人的认识活动孤立看待,而犯理论的错误。

黑格尔在其《精神现象学》中,将人的本质和自我意识等同起来,并且将人的生命表现与劳动互相结合,认为抽象或精神的劳动是人自我确证的本质性历程。他把人的生命表现看成是一种辩证发展的过程,“否定性辩证法”既是一种推动原则,又是一种创造原则;人的自我产生一方面是抽象精神的外化,一方面又是这种外化的扬弃过程。

(三)马克思的实践理论

可是,马克思指出,黑格尔哲学虽然看到劳动可以确证人的本质,他却没有看到劳动也会造成人的异化。他的哲学体系将人仅表现为自我意识,并将外在对象仅表现为抽象意识,整个自然界被当做一种抽象的思维,结

果便丧失了其独立实在性。尽管《精神现象学》在讨论“人的异化”时,也蕴涵有批判的精神,但他所说的各种异化,其实只是意识和自我意识的不同形式而已。他虽然把现实世界中的财富和国家权力等看成是人之本质的异化物,但这也只是把它们看成是异化的抽象思想形式。结果,在黑格尔的哲学体系中,全部的外化历史只是一种绝对的、逻辑的、思辨的生产史,他的哲学体系,也不过是一种唯心主义的思想体系,不能说明现实世界的真相。

对于《精神现象学》最后一章中所谈的“绝对知识”,马克思也作了深刻的批判。“扬弃”是黑格尔异化理论的一个核心概念,黑格尔用它来说明自我意识的发展和演变,它所表明的是自我意识针对“对象”所做的形式化、抽象化和绝对化的运动,黑格尔把这种辩证运动的抽象形式看做人真正生命的展现。

马克思指出,“绝对知识”此一概念所要解决的问题,便是要扬弃意识的对象。但马克思认为,黑格尔是以自然界作为论证其逻辑的背景,而不是以其逻辑来论证自然界;他所扬弃的存在,并不是现实的宗教、国家和自然界,而是已经成为知识对象的教义学、法学、国家学和自然科学,因此,黑格尔的扬弃概念和思辨式的辩证法,并不能说明现实世界的演变和发展。

在《黑格尔精神现象学的结构》(1844)笔记中,马克思一面批判黑格尔的主要观点,一面强调,作为自然存在物之一,人一方面具有思辨力和生命力,是能动的自然存在物;另一方面,人和其他动植物一样,又是受制约的存在物。人之欲望的对象,是独立于人的存在物;它们是人所需要的对象,是表现并确证人的本质力量不可或缺的重要对象。人的意识能够通过事物的内在联系把握事物的发展;可是,仅凭自我意识无法扬弃客观对象。唯有通过人的实践活动,才能扬弃客观对象,并改造客观世界。

然而,哈贝马斯认为,马克思虽然已经意识到人的劳动是社会性的,但他深受工业革命和自然科学发展的影响,将人整体的社会沟通互动化约为工具性劳动。他所强调的是如何改造并利用对象,以为己用;人的自我反

省能力被放置在对外在世界的认识和改造之后,人类生活最基本的沟通互动,以及语言文字和符号系统,因而也被忽略。

二、三种认知旨趣

哈贝马斯的知识论最独特的核心概念是“认知旨趣”,即引导人从事知识研究的基本生活兴趣。以往西方学者通常把价值、兴趣、利益、驱力、热情等都归之于个人主观因素。在传统的观念里,“客观知识”与“生活兴趣”是互不相容的两个观念。要获得客观的知识,必须将主观的因素排除。使知识成为“纯知识”,理论成为“纯理论”。

哈贝马斯认为,日常生活中的兴趣,有些是源自个人特殊的经验,有些是非常基本的。这种源自个别经验的特殊兴趣和知识的客观性当然是不相容的。然而,有些兴趣是根植于人类生存的基本需要,这种兴趣能够决定人在世界中注意的取向(orientation),包括学术研究的取向,因而构成知识的活动的先决条件,所以哈贝马斯称之为“认知旨趣”。

“认知旨趣”是扣连知识和生活的一个重要概念。哈贝马斯提出此一概念的目的,就是希望将知识落实到生活上,避免将知识孤立化或绝对化。哈贝马斯认为,人类的社会文化生活必须仰赖两种最根本的要素,即劳动和语言。人类借劳动来获取各种生活资源,借语言来和他人沟通互动。前者涉及人的生物存在,后者关涉人的社会文化存在。

基于以上的反省,哈贝马斯主张,人之所以为人,乃是通过劳动和沟通两种最基本的行动来完成的。为了延续生命,人类生活实践的第一个层次是对大自然界进行有目的的工具性生产劳动。然而,作为人的存在,人并不是单独的存在。人的自然存在虽然是其社会存在的前提,人的社会存在又是人的自然存在的必要条件,人的生命力是在人的自然存在和社会存在的交叉作用下表现出来的。因此,人类生活实践的第二个层次,是如何在现实世界中与别人进行沟通互动。

马克思强调,人能够在目的意识关照下,不断通过实践,确证自己生命的存在。然而,人却无法成为独立自主的存在。在人的劳动过程中,必然会异化出种种社会宰制现象。这种现象是造成资本主义社会冲突的最根本原因。哈贝马斯承袭了他的观点,主张人类生活实践的第三个层次,就是对各种社会宰制现象进行社会批判。

哈贝马斯认为,人类存在的这三种层面,会使人产生出可以作为生活动机的三种旨趣(interest):技术的旨趣(technical interest)、实践的旨趣(practical interest)以及解放的旨趣(emancipatory interest)。人在技术旨趣的主导下,从事工具性劳动,这时候,他所关注的是对世界过程作出正确的预测及有效的控制。人类致力于找寻现象的规律性、齐一性,结果便形成以自然作为认知对象的“经验—分析的学科”(empirical - analytical science)。

在实践旨趣的主导下,人类典型的行动方式是“沟通行动”(communicative action)。此时,他所关注的是了解他人的动机和意向,人类致力于追求互相沟通所根据的共同文化传统。结果便形成以“了解”作为认知对象的“历史—诠释的学科”(historical - hermeneutic science)。

由劳动和语言所衍生出的权力与意识形态,构成了社会文化生活的第三个基本要素。在权力与意识形态的支配下,往往会造成有系统的沟通的扭曲(systematically distorted communication)。由于此种沟通方式将社会问题从人们的意识中排除,在解放旨趣的主导下,人会从事解除社会宰制的活动,结果便会形成人如何改造社会的批判学科(critical science)。

哈贝马斯认为,作为人类生活动机的兴趣,并不是人类先天具有的机能。它是以人的存在为先决条件,在人的存在过程中自然形成,而且又能对社会生活的三层次进行主导作用;因此只对人的社会生活有效,并且只适用于人的生活世界。

第三节 经验知识与历史诠释性的知识

哈贝马斯本人虽然着力于阐扬批判理论,但是,他并不反对“经验分析性的”以及“历史诠释性的”知识,他希望对“经验分析性的”知识作适当的定位,不要因为惑于经验分析性知识的成就,而产生科学主义的心态,甚至在从事社会研究时,忘记人文关怀的问题。

科学主义的最大特点,是主张以类似自然科学的方法来研究社会。这种自然主义的社会观,把社会事件和现象视为既予的事实,把外在社会世界当成是知识的来源以及真理的最后凭借,从而使人或社会物化(reified);进而导致主张“客体宰制”(object - dominate)的客观主义(objectivism)心态。

一、狄尔泰的移情法

事实上,早在19世纪末,狄尔泰便开始对科学主义进行批判。狄尔泰认为,精神科学是关于人的知识,人是历史的存在物,人生命的整体性是在历史中显现出来的;人的“历史理性”使人有认识自己以及自己所创造的社会和历史的能力。他必须通过这种“历史理性”,对过去不断的解释(interpretation)和理解(understanding),才有可能跨越时空距离,将过去、现在、未来连贯起来,去认识过去,掌握历史,进而为现在以及未来的生命奠定发展的基础。

然而,处于目前的情境和脉络中,吾人如何能够解释和理解过去呢?狄尔泰认为,人们可以用“移情”(empathy)的方法,设身处地去理解对象的环境,进入对象的生命世界中去把握对象,这样就可以获得客观、正确的理解和知识。

哈贝马斯认为,狄尔泰希望通过移情作用,客观、正确地把握对象的生命世界,使精神科学成为一种具有普遍必然性的知识,这基本上仍然未跳

出实证主义的阴影,这种描述主义(descriptivism)和客体主义(objectivism)的主张,根本解决不了历史相对主义(historical relativism)的困扰,因为研究者的历史局限性是无法消除的。

二、伽达默尔的传统与理解

因此,哈贝马斯借用伽达默尔在《真理与方法》一书的诠释学思想,来批评社会科学中的客体主义。伽达默尔认为,理解过程中所具有的历史局限性,并不是人所能克服的。人总是生活在一定的社会历史环境中,人的思想和行为,往往不自觉地受其社会历史环境的符号系统和价值判断的影响;人在认知社会世界时,不可能独立于传统所形构的背景之外,以一个纯粹的主体去理解对象。

人之所以能够理解人和社会,必须以历史作为桥梁;人之所以能够对传统进行反省和批判,是因为传统就是我们的一部分,我们可以因为传统的存在而批判传统,从而参与了传统的演变。吾人根本不可能在与传统割裂的情况下,建构出一种超时间(timeless)的客观知识。

伽达默尔认为,人文研究是一种具有历史性的理解过程。在这个过程中,理解者与被理解者必须以一种对话的方式,产生互为主体的关系——在实际的理解过程中,理解者为了理解对象,他必须对理解对象提出问题,由理解对象作出回答。他们之间的对话过程,是在历史中铺陈开来的,对话双方都置身于历史之流中,理解者的历史视阈也不断获得展开。他们之间,根本不可能有所谓超时间的理解关系。

因为理解是在对话中进行的,所以,理解在本质上是语言的。所谓“理解”,就是理解者用语言来掌握被理解者以语言表现出来的意义。因此,社会研究不仅具有历史性,而且也具有语言性。语言是人存在的根本,人必须以语言作为中介,来认识外在世界,外在世界中的事物也必须以语言作为中介,方能呈现出其意义结构。

三、意识形态的批判

哈贝马斯虽然同意伽达默尔的看法,认为社会学者必然是在社会历史的背景中从事研究,但是,他却认为,虽然传统是经过理性的批判而形成的;但传统或权威也可能造成扭曲的沟通,以及对理性的压抑。如果人要真正参与历史的进化,必须针对传统和权威所造成的宰制和扭曲的沟通,加以反省和批判。

不仅如此,人固然可以用语言作为中介去认识世界,但语言也是体现社会宰制和社会权力的媒介。它可能反映某种意识形态,我们也可能因为语言的误导,无法对世界产生正确的认知。社会生活是在语言、劳动和宰制的架构中呈现出来的,如果我们想要参与社会生活的发展和进化,就必须有系统地进行意识形态的批判。

第四节 经验理论与批判理论

传统的“经验理论”(empirical theory)包括一组互相关联的命题,可以精确地描述、说明及预测某一特定领域中的经验现象。批判理论则不然。批判理论希望借由对事实或现实的批判与否定,来破除它们的虚假意识(false consciousness),并唤醒群众的意识,从而引发群众的自发性行动,以改变社会现状,使其迈向合理的社会秩序。当然,要批判社会现象,必须先将它作深入的分析与了解。因此,批判理论与经验理论并不是互相对立的,批判理论必须包含经验理论,才能作出有效的批判。

一、命运的因果

批判理论必须建立在社会事实之上,因此,它也要找寻社会现象的因果规律。不过,批判理论继承了黑格尔的观念,将自然现象的因果规律称为“自然的因果”(causality of nature),社会现象的因果规律称为“命运的因果”(causality of fate),前者是永恒不变的,后者却是可以转化的。

在社会现象中,“命运的因果”通常必须借由某种权力关系及意识形态来加以维系。“命运的因果”就像心理分析中的“潜意识”,它们之所以会发生作用,是因为人们根本没有意识到它们,所以无法加以控制。如果将潜意识内的动机加以揭露,使其纳入意识的范围之内,则可以由意识来加以控制。

批判理论之所以要探求社会事实中的种种因果关系,就是希望将这种意识形态和权力关系揭露出来,以改变它们所支撑的“命运的因果”。

二、否定的思考

在批判理论中,“辩证/批判/否定”三个概念是互相扣连而且经常交互使用的。辩证的过程其实也是一种否定的思考方式(negative thinking)。批判理论的目的是要引发社会变迁以改变现状。用在政治或社会现象时,就是要针对社会现实不断地作批判和否定,来唤醒或转变民众的意识,进而组织集体的行动,以改变实际的生活条件,使其朝合理的方向转变。

经验理论的目的在于描述或说明现实情况,它的检证脉络(context of verification)在现实的经验世界。在批判理论中,理论的批判、意识的启蒙以及集体行动三者是不可分割的,批判理论的正确与否也必须在此过程中来加以检验。有时候,批判理论可能因为群众的抗拒,而无法引发人们自发性的行动,正如心理分析者也可能遭遇精神病患抗拒一样。因此,一项批

判理论是否错误,必须在未来的历史进程中求证,不能太早作出断言。由此观之,批判理论的检证不仅仅是一种逻辑论辩的过程,而且也是一种历史发展的过程。

一个有批判心灵的人,必然会经常经验到“思想/存在”、“观念/现实”之间的紧张。要解决这种紧张,就必须批判存在,批判现实,以唤起实质的否定力量,来改变存在或现实。究极而言,“思想/存在”或“观念/现实”之间的紧张是人类的基本处境,它只能暂时缓解,不可能永久消失。因此,否定的力量会不断地涌现,批判的活动永远不会消止,这就是所谓历史的辩证过程。

参考书目

李英明:《哈伯马斯^①》,台北,东大图书公司,1992

高宣扬:《哈伯玛斯^② 论》,台北,远流出版公司,1991

曾庆豹:《哈伯玛斯》,台北,生智,1998

黄瑞祺:《沟通与批判》,见《批判理论与现代社会学》(增订版),台北,巨流图书公司,1986

罗晓南:《哈伯玛斯对历史唯物论的重建》,台北,远流出版公司,1993

Bottomore, T. (1984), *The Frankfurt School*. London: Tavistock.

廖仁义译:《法兰克福学派》,台北,桂冠图书公司,1984

Habermas, J. (1963/1973), *Theory and Practice*, trans. by J. Viertel. Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1968), *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. Frankfurt am Main:

① 即“哈贝马斯”。——编者注

② 同上。

Suhrkamp Verlag.

Habermas, J. (1968/1971), *Knowledge and Human Interests*, trans. by J. J. Shapiro. London: Heinemann.

Habermas, J. (1979/1990), *Communication and the Evolution of Society*, trans. by T. McCarthy. Boston: Beacon Press.

沈力译:《沟通与社会演化》,台北,结构群

Habermas, J. (1981/1984), *The Theory of Communicative Action. Vol. I, Reason and the Rationalization of Society*, trans. by T. McCarthy. Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1981/1987), *The Theory of Communicative Action. Vol. II, Life world and System: A Critique of Functionalist Reason*, trans. by T. McCarthy. Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1988/1991), *On the Logic of the Social Sciences*, trans. by S. W. NicholSEN and J. Stark. Cambridge, UK: Polity Press.

杜奉贤与陈龙森译:《论社会科学的逻辑》,台北,结构群

第七篇 一个新的起点

在本书前面各部分中,第一篇谈维特根斯坦的语言哲学,他的“逻辑哲学论”和“语言游戏论”,分别对本书前后两大部分“自然科学”的“客观研究取向”和“社会科学”的“主观研究取向”造成了显著的影响。然而,这两种不同的研究取向,有没有整合在一起的可能呢?近年来,维也纳大学哲学系教授华尔纳再度组成了“维也纳学派”,他们所提出的“建构实在论”,便试图把这两种大的研究取向整合在一起。

就其目前发展的情况来看,“建构实在论”还没有完全定型,它还有很大的发展空间。因此,本书第七篇只有一章,介绍“建构实在论”。我把它放在书的最后一章,一方面是以它作为本书的终点,另一方面则是以它作为一种新科学哲学的起点。

第十八章 建构实在论

本书第二篇和第三篇提到“实证主义”和“后实证主义”之科学哲学所遭遇到的困境,以及劳丹企图用“实用主义”的观点,来解决有关科学进步的各种问题。其后本书各章又陆续介绍人文科学在结构主义、现象学、诠释学和批判理论诸领域中的发展。面对“自然科学”和“人文科学”这样分歧的发展,我们有没有可能发展出一套科学哲学,将这两种不同领域中的既有成就整合在一起呢?

在我看来,这个问题的答案应当是肯定的。近年来兴起的“建构实在论”(constructive realism),便为解决这样的难题提供了一种哲学基础。在维也纳学圈没落之后,近几年,维也纳大学以科学哲学家华尔纳(Fritz Wallner)为首的一批教授,又组成了新的“维也纳学派”(Vienna School),试图推展以建构实在论作为核心的新知识运动。台湾哲学家沈清松教授曾经参与他们的讨论,并对建构实在论的发展作出相当的贡献。在我看来,建构实在论的发展还没有完全定型,可是它的思考方向对于我们在非西方社会中发展本土社会科学有其特殊的意涵。因此,本书最后一章将特别介绍其主要思想。

第一节 科际整合的途径

从本书各章的析论中,我们可以看出,在“实证论”和“否证论”都遭遇到方法论上的困难,难以作为科学理论的判准之后,似乎每一个人都可以

基于某种特定的预设,针对某一特定的对象,建构出不同的理论。事实上,这种现象在社会科学研究中是屡见不鲜的。在社会科学的领域中,受过不同训练的学者,经常使用不同的语言,针对同样的对象,建构出不同的理论。在知识爆炸的时代,各种不同的理论愈来愈多。面对这许多不同的理论,我们应当如何做整合的工作呢?

这个问题已经牵涉到不同学科之间沟通与合作的问题。由于人类社会中的问题不断产生,又没有任何学科能够单独解决所有的问题,从20世纪60年代末期以来,科际整合已经成为科学研究的重要策略。科学家们希望借由不同学科的合作共同探求解决人类问题的方法。大体而言,科际整合的方式可以分为三大类。

一、科际合作(interdisciplinary cooperation)

这是一种最低层次的科际整合。由几个不同学科的学者联合起来,依研究对象的性质将问题切割开来,一起研究解决某一特定问题的方法。譬如,在研究环境污染问题时,有人负责水污染,有人负责空气污染,有人负责土壤污染。这种整合方式,并不讨论各种不同学科在方法上能否合作,也不考虑知识论策略,只希望解决大家共同面临的问题。针对相关的现象,虽然可以看到不同学科所提出的解决方法,但是每个学科的学者仍然是各自运作,并没有知识上的互相传递;对于所研究的现象,也不能提供更多的理解。

二、科际协同(interdisciplinary coordination)

协同研究有共同的研究对象,一群学者为了建构出同一研究对象的完整图像,分别从不同的角度切入,互相合作,从事研究。譬如从政治、经济、文化、历史等不同角度,研究某一地区的社会变迁。这时候,各学科虽然有

一致的目标,能够达成一部分的知识整合,但这只是在解释上寻求互相支援的说法。这种做法虽然有知识论的意义,但这只是把不同的知识拼凑起来,并没有知识论的策略,不能让我们的知识有所提升。

三、哲学的整合

许多科学哲学家发现,科际整合最大的困难,在于不同的学科各自使用不同的语言。因此,早期维也纳学圈的成员发起了“科学统一运动”(unification of science),希望建构一套大家都能采用的统一语言,将不同的学科整合在一起。譬如,卡纳普先采用形式逻辑,后来又主张物理主义;胡塞尔提倡现象学方法,主张返回事物本身。但是,这样做的结果,又形成了另一套新的语言。要统一不同的科学,必须要先学习这一套语言。换言之,他们虽然觉察到语言对于学科之间沟通的重要性,但是他们的做法反倒造成一种让学者们无法沟通的状态。他们的想法是对的,但是他们的做法和他们的目的背道而驰。不同科学之间沟通的重点,并不在于使用同一种语言,而是要了解对方的语言,或是试图让对方了解自己的语言。

建构实在论的主要目的,便是要在哲学上提出一套知识论的策略,让不同学科所建构出来的知识体系得以整合在一起,借以扩大科学家的视阈。

第二节 建构实在论的知识论策略

两重实在论(two types of reality)

建构实在论将“实在”分为两种,一种是“实在自身”,另一种是“建构之实在”(constructed reality)。所谓“实在自身”(wirklichkeit, actuality),是指“既

予的世界”，也是我们生存于其间的世界。从生物学的意义而言，这是使吾人的生存得以可能的世界，没有它我们便无法生存。我们称此世界为“实在自身”(actuality)，德文为(wirklichkeit)，其字面上的意义是指事物按自身来活动、运作，而其自身却无须加以解释。我们也无法予以解释。此一世界或许有某些结构，这些结构或许是以距离、空间、因果性或时间作为其运作的基础，我们却无从知悉。我们对其特性所提出的都只是预设。

我们可以知悉的世界完全是建构的。我们只能理解我们自己所建构的东西，除此之外，我们不能理解其他任何东西。这个“建构的世界”，我们称之为“建构之实在”(constructed reality)。我们与“既予世界”的关联甚少，但我们每天都在处理建构的实在。建构的实在乃是我们的日常世界。

建构实在论区分“实在本身”和“建构之实在”的做法，很像康德的区分“现象”(phenomena)与“物自体”(thing-in-itself)。对于康德而言，各种不同科学所建立起的知识，都是以感官所经验到的现象作为基础，而不是以本体或事物自体作为基础。在康德哲学里，“物自体”是一个限制性的概念。更清楚地说，我们的感官所看到、听到的都只是“现象”，不是“物自体”。“现象”必须以“物自体”作为基础，但物自体却不在我们的感觉之内。不仅如此，我们用智性概念来建构知识，而物自体也在我们所形成的知识之外。

建构实在论所谈的“实在本身”和“建构的实在”，与康德所谓的“现象”和“物自体”，可以说是互相应对的。不管科学如何进步，科学家建构出再多的微世界，他们得到的永远是建构的实在，而不等于实在本身。这个观点和康德哲学是相当接近的。

建构实在论并不像康德那样，花费许多精力去讨论先验自我与外在世界之间的对应关系。建构实在论认为，所有的科学活动都必须预设实在本身，而且必须区别“实在本身”与“建构的实在”。“实在本身”的预设虽然有其必要，但科学家真正应该关心的是微世界和建构的实在。由于实在本身永远不等于建构的实在，所以科学才会不断进步。

第三节 生活世界与微世界

“建构的实在”主要是由“生活世界”(life world)和科学家所建构的“微世界”(microworld)所形成。世界上有各个不同的文化,各自使用不同的语言,每一种语言都遵循一定的规则,这些语言和规则缔构出来的,即我们的生活世界。生活世界是负载价值的(value-laden),它们伴随着文化发展而发生变化,并对人有不同的作用。

一、微世界

微世界是指在某一科学领域中工作的学者,以其语言、规则及理论所创造出来的世界。微世界是负载理论的(theory-laden)。每一个科学的建构都可以视之为一个相应的“微世界”,以“实在论”作为基础所建构出来的理论模型固然可以看做一种“微世界”,社会科学家在某一主题引导之下,根据某种特定观点,针对某种社会现象所作出的诠释,也可以看做一种“微世界”。

科学理论并不是对世界的描述,而是对世界的抽象,它们是经由概念与技术的活动而制作出的系统。这些系统是人造的,而且是可探测的。原则上科学家可能对它们作完整的描述,它们也可以通过理论上的进步而变得更为精练。

在众多诸如此类的微世界中,“建构的实在”(constructed reality)取代了“既予的世界”,而成为可予以证明的建构。

二、生活世界

“生活世界”是胡塞尔在其《欧洲科学危机和超越现象学》中最先提出来的概念(Husserl, 1936/1970),它是指一种原初自明性的世界,是一切事物都自明地呈现出来的世界。个人在未有科学知识之前,便不断地在认识其日常生活中的经验,并作出各种不同的解释、组合以及反应。它是一种前逻辑、前技术性和前工具性的存有论境域,其丰富性根植于个人直接经验的生活感受。它是不固定的,可渗透的,但也是牢不可破的;人无法超越其界限,也无法穷尽其内容。

生活世界必然存在于历史的某一个时间点上。不同历史世代,或不同文化中的生活世界,其内容均不相同。譬如经济萧条、战争或国内政争等重大事件,都可能造成生活世界的变异。然而,生活在同一文化中的人们,其生活世界在经历各种变异之际,却有一种可以作为先验条件的形式网构,持续地支撑着生活世界。这就是所谓的“文化遗产”,它包括人类的主体性在日常生活所界定的时间和空间因素,以及对因果关系所作的解释等等。

三、生活形式与语言游戏

人们在其生活世界里,必然会使用各种语言,跟社会中的其他人玩不同的语言游戏。“语言游戏”(language game)是维特根斯坦在其后期哲学中所提出来的概念。在《逻辑哲学论》中,维特根斯坦放弃了他早年的想法,不再认为世界有不变的本质结构;也不再认为语言的功能就是要描述世界。相反,他认为世界是由各种各样的生活形式(life form)所组成的;语言则是由各种各样的语言游戏所组成的。所谓“生活形式”是指在特定的历史和文化条件之下,人们以其所继承的风俗、习惯、制度、传统等文化遗产作为基础的思维方式和思考方式。语言游戏必须根植于生活形式之中,而

语言游戏的基础则是遵守规则。然而,虽然任何游戏都有其规则,都必须按照特定的规则进行,但这并不表示所有游戏借以进行的规则都是固定的,也不意味着任何游戏都有明确的规则,详尽限定每处细节的玩法。我们在玩游戏的过程中,可以自己制订规则,也可能随时改变它的规则(Wittgenstein, 1945, § 83)。

我们日常生活中所使用的语言是由或大或小、或原始或复杂、功能各异的语言游戏所组成的开放系统。它们之间不具有形式上的一致性,而只具有或多或少的相似性,维特根斯坦称之为“家族相似性”(family resemblance)。由此观之,他早期所提出的逻辑实证论,不过是众多语言游戏中的一种。然而,人们在科学的“微世界”和他们在日常“生活世界”中所玩的语言游戏,有其根本的不同。我们可以从几个不同的角度,来说明这两个世界的基本差异。

四、原初性思考与技术性思考

具体的生活世界是科学世界的基础,可是,科学世界是与生活世界截然不同的另一种新的存在。自然科学世界是人类为了达到控制自然、开发自然、利用自然的实用性目的而建构出来的世界,是在特定的主题指引下所发展出来的世界。当然,科学世界并非人类所建构的唯一的主题世界,除此之外,人类还会因其不同的需求,在不同主题引导之下,建构出伦理世界、美感世界、宗教世界,等等。由于每一种主题世界都是人们在某种主题引导下,用特定的诠释方式建构出来的,与该主题不相干的现象会被排除掉,因此,它先天地具有一定程度的片面性和褊狭性。

不仅如此,人们在科学的“微世界”和“生活世界”中所使用的语言和思考方式,也有其根本的不同。人们在“生活世界”中所使用的自然语言,是生活在同一文化的人在其历史长河中建构出来的。在该文化源起之初,人们恒久而专注地观察其生活世界中的事物,刻意摒除一己之意志,以一种

虚静的态度,尽量让每一事物在他们所创造的语言或文字中呈现出自身。这种思考方式,海德格尔称之为“原初性思考”(originate thinking)或“本性思考”(essential thinking)(Heidegger,1966)。由于人们相信,事物的“存在”呈现在人们所缔造出来的语言或文字之中,最后,人们用语言取代了事物,以为人们所建构出来的“实在”,就等于“实在自身”。当人们用语言说出某物时,他同时也让某物正如这些文字之意义般地出现。所以说,“语言是存在之屋”,而“存在”便安居于语言之中。

科学家们在建构理论之“微世界”时所使用的语言和思考方式,则与此全然不同。科学知识并不是由“静观”事物而获得的。它是科学家为了达到某一特定目的所制作出来的。它具有一种强求或挑衅的性格,要求以最少的支出,获得最大的收益。这种“技术性思考”(technical thinking)不再如笛卡儿哲学所说的那样,依自己思维的法则去表象,让存在物成为认识的对象。相反,它会以各种不同的方式去榨取和储藏自然界中的能源,将许多自然物转化成为“贮存者”。

技术性思考必须以“基础律”(ground principle)作为基础。德文的“基础律”(grundsatz)译自拉丁文的 principium,两者均源自希腊文的 axiom,原意指最有价值或非常珍贵之物;在科学命题的领域之内,它是指作为始端的命题(first proposition),其他命题的意义都必须在这个基本意义的照明之下,才得以成立。在基础律的支配下,现代人总是在其表象思考中不断地计算着。思考转变成为理性的思考,基础律则成为“理性”思考的根本。借由它,理性才能完美地施展出自己的本性,才能成为真正的理性(Heidegger,1974;引自陈荣华,1992)。

每一个“微世界”都是科学家基于特定的观点而建构出来的。针对生活世界的任何层面,我们都可以建构出许多不同的“微世界”来加以研究。这样建构出来的每一个“微世界”都具有独特的任务,它们既不是永恒的,也不是绝对必然的;当其任务不再当令,或人们面临新的任务时,科学家们便须制作出新的建构。

第四节 “外推”的策略

将人类在其生活世界中经由其认知活动所建构出来的不同的理论、不同的科学和不同的语言加总起来,可以得到一个“建构的实在”。这是人类为了接近某一“实在本身”,所创发出来的微世界的总合。“建构的实在”并不是实在的本身;实在本身是自然存在,建构的实在是人经由其理解及认知活动而产生出来的。

就理论而言,人类可能针对某种“实在”建构出无数的“微世界”。科学家们在微世界中所做的一切,其实只是在精炼我们的微世界。而精炼我们的微世界,对实在的理解并没有多大的帮助。实在的本身是无法讨论的。以前科学家们所提出的实证或否证方法,仅仅是在微世界中对资料作重新排序而已,对我们关于“实在”的知识并无帮助。

“建构的实在”既为微世界的总合,此种总合的扩充,来自各个微世界之间的相互解释,而不是制造出更多精炼过的微世界。因此,从建构实在论的观点来看,与其谈论实在本身,不如互相学习彼此的语言,使各个“微世界”彼此相互沟通。更清楚地说,不同的学科用不同的语言,建构了不同的微世界。然而,不同微世界可以通过翻译,取得另一个微世界所使用的语言,同时让另一个微世界了解自己所使用的语言。此种使某种微世界中所用的语言,能运用到其他微世界的理解过程,建构实在论称之为“外推”(strangification)。

建构实在论所提出的外推策略,其方式有三种。

一、语言性的外推

科学家如果针对“既予之实在”中的同一对象,建构出不同的“微世

界”,则一个学科或一个研究方案最重要的发现或最坚持的命题,应该可以翻译为另外一个微世界可以了解的语言,这称为“语言性的外推”(linguistic strangification)。若无法翻译,表示该命题的内容或取得命题的方法有问题,必须作进一步的反省与检讨;若可以翻译,便代表它可以普遍化,并与别的微世界共享更大的真理。

二、实践性的外推

由于科学活动及其成果往往会受到社会脉络和文化的制约,某一形态的科学理论应用在某些社会组织中有效,而在其他的社会中却无效。所谓“实践性的外推”(pragmatic strangification)是指:在某一社会组织中所产生的科学,如果从该社会组织的脉络中抽离,将它置于另一社会脉络中,还能运作如常,表示它含有更多真理;若行不通,则表示它只适合某一种社会组织,本身有其限制,无法普遍化。

沈清松在其所著的《儒家、道家和建构实在论》(1994)一书中,更进一步地引入了“文化外推”的概念。质言之,在某一文化中发展出来的科学理论,移植到另一社会脉络中,不一定能够继续运作。这时候,我们必须特别注意它是否具有文化上的可外推性。

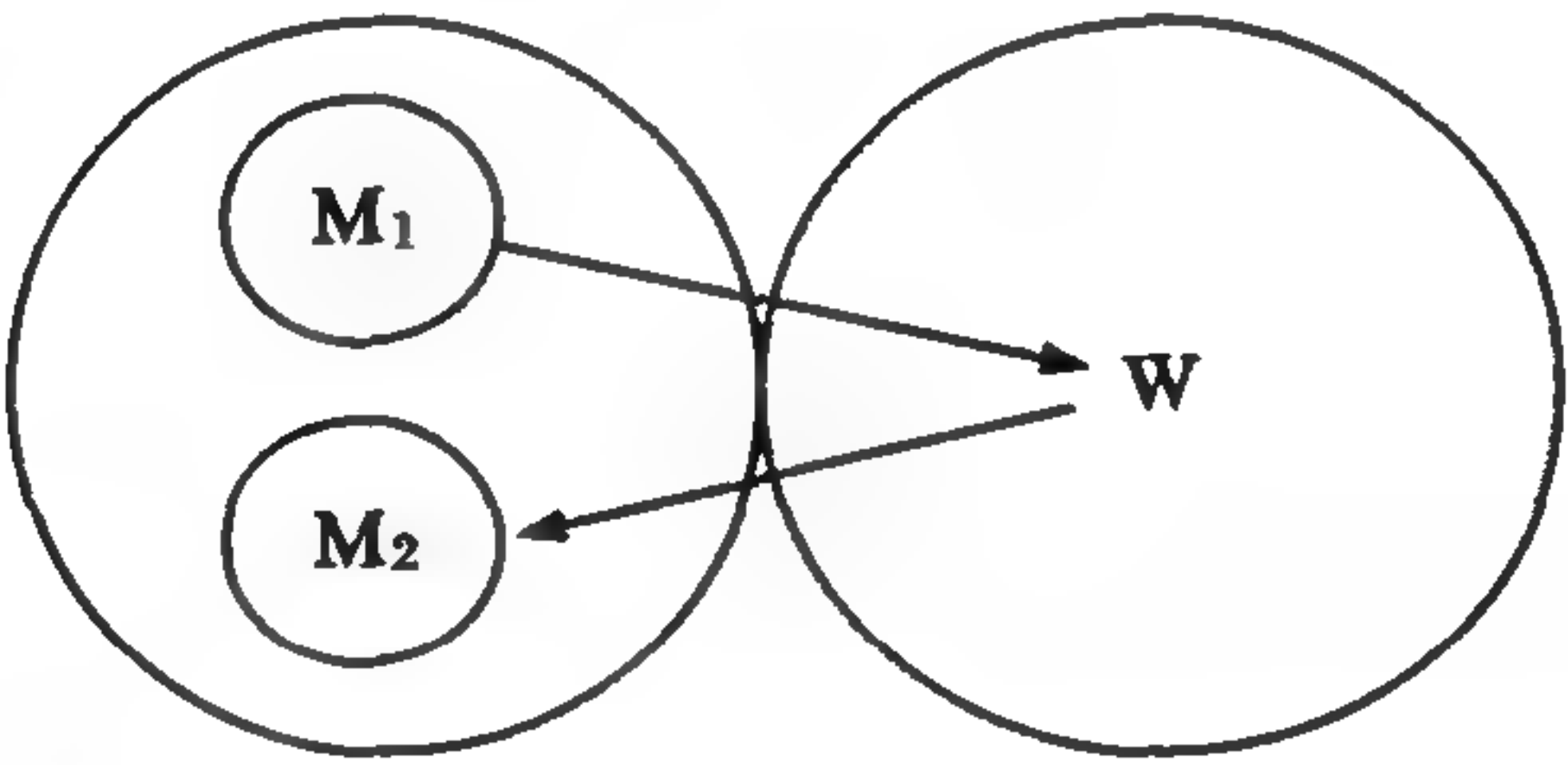
从本书的角度来看,“实践性的外推”和“文化外推”的概念对于“社会科学本土化运动”有其特殊的重要性。非西方社会中的社会科学工作者在引入其他文化所发展出来的社会科学理论时,必须特别注意该一理论是否具有实践上或文化上的可外推性。如果这个问题的答案是否定的,我们就必须设法发展本土性的社会科学理论。这正是我们为什么要在非西方社会中发展本土社会科学最重要的理由。

三、本体论的外推

沈清松(1997)认为,建构实在论只讲“语言性的外推”,仍然有所不足。

针对微世界所讨论的实在,并不是只要使用对方的语言,便可以从一个微世界转到另一个微世界。不能说单单在不同微世界中走动,就可以完成本体的外推。

建构实在论认为,为了进行外推,科学家必须先经过“语言获取”(language appropriation)的过程。但是,语言的获取和理解是全然不同的两回事。看一本书,虽然已经获取了它的语言,但不见得能够了解书中的意义。这时候,如果再经过另一步骤,通过接近实在本身的中介,就比较容易理解它在说什么。例如:一个人类学的学生在研读关于某一少数民族团体的论文时,起初可能有理解上的困难,但如果他实地去参与该团体,再阅读有关论文,便很容易明白了。换言之,实地进入社会,将会有助于我们了解社会科学所使用的语言。自然科学亦复如是。因此,沈清松主张外推必须通过对实在本身的接触,他称之为“存有学”或“本体论”的外推(ontological strangification)。例如:科学家针对某一特定领域中的实在,建构了两个微世界,一个称为微世界 I (M_1);一个称为微世界 II (M_2),如下图:



一个人要从微世界 I 直接进入微世界 II 可能相当困难,但是,如果他先进入实在本身,再来看学者们对该一“实在”的讨论,他便可能比较了解“微世界”中的语言。

外推的主要目的是要找寻替代的解释,对一个既成的理论进行洞察。对建构实在论而言,这远比关心理论是否符合理性条件来得重要。为了理解,我们需要不同的观点。法伊尔阿本德的“科学无政府主义”就指出了不同观点的重要性。他虽然提出“增生原则”,鼓励人们针对同一领域中的议

题,建构不同的理论,然而,他对解决不同理论之间的歧异,并没有提供一个可行的方式。针对此一缺憾,建构实在论认为,不同观点的重要性,在于它们能够激发学者对既有理论的反思,检讨不同的理论在解释的过程中,能否达到外推的效果。因此,建构实在论提出了外推的概念,为不同理论的进展搭起了一座可行的桥梁。

更清楚地说,任何一种科学的“微世界”都不仅仅是提供一种诠释,而可能有许多种选择。建构实在论希望克服早期科学家寻求单一诠释的观念,而期望获取更多由不同立场所作的诠释。这个观点希望研究者一方面能够掌握理论,一方面也能够以完全不同的方式述说它,从而由理论中获得自由。对于建构实在论而言,这是知识产生的根源。科学家必须能够运用别的语言来述说自己活动的成果。当转移逻辑命题的脉络时,我们对于命题系统之结构便可能产生出新的洞见、新的角度和观点,我们也可能注意到潜藏在此一系统之后的假定和预设。因此,在建构实在论中,外推是知识的基础,亦是让我们间接理解建构的途径。

第五节 实用主义

从本书各章的论述中,我们可以看出,大部分的科学家,通常都是各做自己的事,他们的目的是要建构自己的科学理论。他们不是心理学家,他们很少会去思考科学活动本身到底是什么。从建构实在论的观点来看,科学家应该在其研究行动中达成自我理解。科学哲学不仅要了解不同学科在做什么,而且要了解如何应用知识论策略,架构学科间的桥梁,来促进科学本身的自觉与发展。因此建构实在论提出了“实用主义”的科学观。

从实用主义的角度来看,科学家在建构其微世界时,“建构”本身并不是纯粹为知识而知识,是一种“行动”。他们所建构的知识会进入一个领域,为人们所用,并且改变这个领域的组织形态,也可能影响未来科学家们

的建构活动。因此,科学建构本身就是一种行动。

不仅如此,各种不同微世界间相互外推的过程,也是一种行动;语言翻译本身是一种行动,将某一个组织所建构出来的微世界运用到另一个组织,重新组织或调整组织的过程,也是行动。因此,科学研究的成果要看它能否促进行动而定。

这种实用主义的观点和实在论的主张是大不相同的。从本书第三篇的论述中,我们可以看出,不论是波普的进化认识论,或是拉卡托斯的科学研究纲领方法论,它们主要的关心所在都是如何在认知的层次上解决科学理论的问题。建构实在论则不然,他们所关心的并不只是建构理论的微世界,而且是在生活世界中的行动。微世界的建构是行动,外推也是行动。所以,科学家不只是要意识到问题的重要性,而且要能意识到生活世界的重要性;不仅要解决微世界中的问题;而且要能够在生活世界中采取创新行动。如果某种科学不能促成创新的行动,就不是好的科学。

建构实在论并不讨论科学命题系统的有效性问题的,而是将理论命题的合法性问题保留给个别科学。它的目标不在于重新建构一种逻辑,而在于如何实践科学家所建构的微世界。它承认建构科学的方式有许多种,而不是只有一种。因此,科学家必须要反省并整合他们所建构的微世界。这样的反省通常是一种程序,一种不具备严格规则,而希望能引生出各种不同洞见的程序。重新反省并整合科学的建构活动,其目标并不在于检验个别科学的标准或方法,而是去理解科学研究的成果。

参考书目

沈清松:《“建构实在论”评介》,载《哲学杂志》,第22期,224~239页,1997

陈荣华：《海德格^①哲学：思考与存有》，台北，辅仁大学出版社，1992

Shen, Vincent (1994), *Confucianism, Taoism and Constructive Realism*. Druck:

WUV – Universitätsverlag.

Wallner, F. (1997), *Introduction to Constructive Realism*.

王荣麟、王超群译：《建构实在论》，台北，五南图书公司

① 即“海德格尔”。——编者注

后 记

在本书“序言”中,我很清楚地指出,我的专业领域是社会心理学,而不是科学哲学。我撰写本书的目的,是希望它能作为年轻一代研究生“学术生涯的视阈”,而能够有助于华文世界中的科学发展。多年来,我一面钻研西方的科学哲学,一面以之作为基础,从事本土社会心理学的研究,也累积下不少研究成果。在本书“后记”中,我想简略回顾以往主要的研究成果,供有兴趣的同道,作为参考。

我在 1983 年开始用“实在论”的哲学作为基础,建构《人情与面子》的理论模型,经过几度修改之后,该篇论文的英文版,刊登在《美国社会学刊》上(Hwang, 1987)。接着再以这个理论模型作为基础,用结构主义的方法,分析儒家思想和法家思想的内在结构,分别撰成《儒家思想与东亚现代化》(1988)和《王者之道》(1991)两本著作。在这段时间,我一面从事实证研究,一面用同样方法,分析“道、儒、法、兵”的中华文化传统,于 1995 年出版《知识与行动》一书。

《知识与行动》的出版,代表了我前期研究工作的一个总结。在这本书的第五章中,我很清楚地说明,我如何对社会心理学中的符号互动论、社会交换论和正义理论作批判性的回顾,并建构出《人情与面子》的理论模型。在第六章“庶人伦理与士之伦理”中,我又说明,我如何以“结构主义”的方法,分析儒家思想的内在结构。有兴趣了解如何以科学哲学作为基础,建构社会科学理论的读者,不妨参阅该书的这两章。

1997 年,我沿着同样的思考路线,对西方的冲突理论作批判性的回顾之后,撰成《关系与面子:华人社会中的冲突化解模式》一文,刊登在《文化

间的沟通研究》上。同一年,我当选“教育部”第一届“国家讲座”。在台湾心理学会理监事会的要求之下,我回顾以往历年的研究成果,撰成《多元典范的研究取向:论社会心理学的本土化》一文,在一年的台湾心理学会年会上做主题演讲,该文后来刊登在香港出版的《社会理论学报》(1999)上。

接着,我又以“建构实在论”作为思考架构,对何友晖提出的“关系取向”(Ho, 1991; 1993)进行批判性的回顾,同时又综合他对“方法论的关系主义”之主张,撰成《华人的关系主义:理论的建构与方法论的考量》。“华人的关系主义”是以“建构实在论”作为哲学基础,它包含有《人情与面子》的理论模型、儒家的“庶人伦理”以及华人社会中的冲突化解模式。这篇论文的提出,代表一个新的研究阶段的开始。“华人本土心理学研究群”以这篇论文作为总计划之理论架构,向“教育部”申请到“华人本土心理学研究追求卓越计划”,自2000年1月起开始执行。同年9月,该文在《社会行为学刊》上正式发表。

在从事学术研究的过程中,科学哲学中的许多观念对我的思考工作可说是助益匪浅。我的同事程小危教授早年一直沿用柯尔伯格(Kohlberg)的研究典范,在台湾社会中从事儿童道德思维发展的研究工作,1993年,我得到“国科会”补助,再度到夏威夷东西文化中心从事研究工作。赴美之前,她一度跟我谈起,她在台湾从事道德思维发展研究,多年来收集到许多资料,却无法用柯尔伯格的理论来加以解释,感到相当困难,因此干脆放弃,改做自闭症儿童的研究。当时,我正在研读劳丹所写的《科学的进步与问题》一书,因此,不断思考,台湾社会中实证研究的发现,为什么无法用西方的理论来加以解释呢?在学术研究上碰到这样的问题该如何解决呢?

主张“实用主义”的劳丹(1978/1992:21)认为,科学进步的特性之一,即将未解决的和异例的经验性问题,转化为已解决的问题。然而,什么叫做问题的解决呢?科学哲学家们大多主张,理论本身必须是真实的或高度可信的;同时,在某些辅助条件下,理论本身必须能够导衍出被解释的事实。然而,劳丹(1978/1992:29)提出相反的见解:只要一理论在一个推论纲领中

具有重大意义,能够发生作用,而且推论的结果又是其所欲解决之经验性问题的一项近似性陈述(an approximate statement of the problem),此一理论便可以说是已经解决了该项问题。

所谓“推论纲领”,并不一定是指一个理论,而可能是一个理论系列。劳丹的观念对我思考这个问题,有相当大的帮助。1994年初,程教授因罹患癌症过世。该年我在东西文化中心完成《知识与行动》的初稿,于夏天返回台湾,便在上述观念的指引之下,综合我对儒家“庶人伦理”的分析,配合柯尔伯格(1981,1984)的道德发展理论,吉布斯(Gibbs)对其理论的修正(1979),以及文化心理学家斯维德(Shweder)对“分殊理性”(divergent rationalities)的分析(Shweder, Mahapatra & Miller, 1990)撰成《两种道德:台湾社会中道德思维经验研究的再诠释》一文(Hwang, 1998),重新解释程小危教授(1991)在台湾社会中所作的道德思维研究。在《忠与孝:儒家思想中的两种社会认同》中(Hwang, 1999),我又以我对儒家文化传统的分析,与布鲁尔(Brewer, 1991)的“最适恰区辨理论”(The optimal distinctiveness theory)结合,借以区分儒家思想中“忠”与“孝”这两种概念在心理认同上的差异。这两篇论文都发表在《亚洲社会心理学刊》之上,对此一研究路线有兴趣的读者,不妨参考上述两篇著作。

我计划在本书完工之后,稍有闲暇,能够整理以前的著作,集结出版成书,供有心的读者参考。本书付梓前夕,在一个偶然的机缘里,认识政治大学广告系副教授黄懿慧,得知她以《人情与面子》的理论模式作为基础,和西方的普世性公共理论关系对话,撰成《台湾华人公共关系中的个人影响模式和搞关系》一文,在《公共关系回顾》上发表;接着以这样的理论分析作为工具,编成一份量表,衡量组织中的公共关系,从事实征研究,撰成《OPRA:衡量组织公共关系的一份跨文化、多项目问卷》,在《公共关系研究学刊》上发表。随后,又根据她个人的观点,撰成《公共关系理论准则应否建立?》一文,将在《企业伦理学刊》上发表。从我开始投入这一系列研究以来,有不少学者曾经引用我的理论模式,从事研究工作。但在台湾的青年

学者能够在两年之内,连续在国际专业期刊上发表三篇论文,是多年来所仅见。将在此志之,以示嘉勉之意。

黄光国

台湾大学心理学系教授

2001年2月1日

参考书目

黄光国:《儒家思想与东亚现代化》,台北,巨流图书公司,1988

黄光国:《王者之道》,台北,台湾学生书局,1991c

程小危:《道德判断发展研究的泛文化性探讨》,1991

杨中芳、高尚仁编:《中国人·中国心》,台北,远流图书公司

黄光国:《知识与行动:中华文化传统的社会心理诠释》,台北,心理出版社,1995

黄光国:《多元典范的研究取向:论社会心理学的本土化》,载《社会理论学报》,第2卷,第1期,1~51页,1999

Brewer, M. B. (1991), The social self: on being the same and different at the same time, *Personality and Social Psychology Bulletin*. 17:475 - 482.

Gibbs, J. C. (1979), Kohlberg's moral stage theory: a piagetian revision, *Human Development*. 22:89 - 112.

Ho, D. Y. F. (1991), Relational orientation and methodological relationalism, *Bulletin of the Hong Kong Psychological Society*, Nos. 26 - 27, 81 - 95.

Ho, D. Y. F. (1993), Relational orientation in Asian Social Psychology. In U. Kim & J. W. Berry (Eds.), *Indigenous Psychologies: Research and Experience in Cultural Context*. Newbury Park, CA: Sage, pp. 240 - 259.

Huang, Yi - Hui (2000), The Personal Influence Model and *Gao Guanxi* in Taiwan

- Chinese Public Relations. *Public Relations Review*. 26(2):219 – 236.
- Huang, Yi – Hui (2000), Should a Public Relations Code of Ethics Be Enforced? *Journal of Business Ethics*. 00:1 – 12.
- Huang, Yi – Hui (2001), OPRA: A Cross – Cultural, Multiple – Item Scale for Measuring Organization-Public Relationships, *Journal of Public Relations Research*, 13(1):61 – 91.
- Hwang, K. K. (1997—1998), Guanxi and Mientze: Conflict Resolution in Chinese Society, *Intercultural Communication Studies*, Vol. VH: I, 17 – 37.
- Hwang, K. K. (1998), Tow moralities: Reinterpreting the finding of empirical research on moral reasoning in Taiwan, *Asian Journal of Social Psychology*. 1: 211 – 238.
- Hwang, K. K. (1987), Face and Favor: the Chinese power game, *American Journal of Sociology*. 92(4):944 – 974.
- Hwang, K. K. (1999), Filial piety and loyalty: The types of social identification in Confucianism, *Asian Journal of Social Psychology*. 2:129 – 149.
- Hwang, K. K. (2000), Chinese relationalism: Theoretical construction and methodological considerations, *Journal for the Theory of Social Behavior*, 30(2):155 – 178.
- Kohlberg, L. (1981), The Philosophy of Moral Development, *Essays on Moral Development*, 1. San Francisco, CA: Harper and Row.
- Kohlberg, L. (1984), The Philosophy of Moral Development, *Essays on Moral Development*, 2. San Francisco, CA: Harper and Row.
- Laudan, L. (1978/1992), *Progress and its problem: Toward a theory of scientific growth*. New Dehli: Ambika Publications.
- 陈卫平译:《科学的进步与问题》,台北,桂冠图书公司
- Shweder, R. A., Mahapatra, M. & Miller, J. G. (1990), Culture and moral development, In J. Stiger, R. A. Sweder and Herdt (Eds.), *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*. New York: Cambridge University Press, pp. 130 – 204.